This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

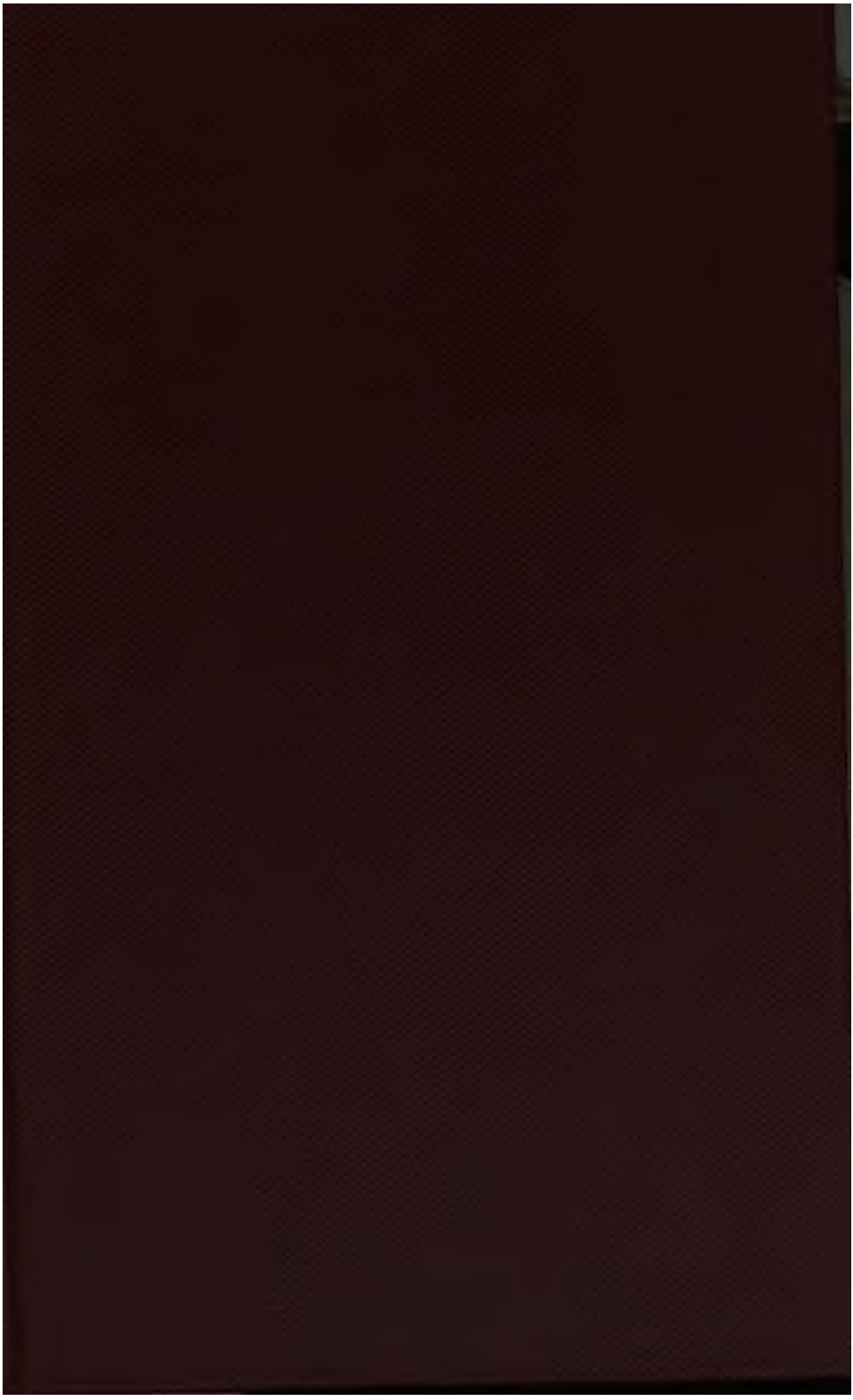
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

9241
112

Über den Unterſchied

zwiſchen der

Poſitiven und der Liberalen Richtung in der modernen Theologie.

Von

Robert Kübel.

Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage.

München 1893.
C. H. Beck'ſche Verlagsbuchhandlung
Oskar Beck.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen.

W95ue
1893

Vorwort.

In dem Zeitraum, der vom ersten Erscheinen dieser Schrift bis heute verflossen ist, hat sowohl die wissenschaftliche, als die praktisch-kirchliche Bewegung unserer Zeit viel neues gebracht. In ersterer Beziehung sei nur an die teils neu, teils in neuen Auflagen erschienenen Schriften der Ritschl'schen Schule, sowie an die neuerwachte bedeutende Thätigkeit der positiven Theologie in Zeitschriften, Sammelwerken u. s. w., in zweiter Beziehung aber an die Fragen über das Apostolikum u. ähnl. erinnert. Daß in der That in unserem evangelischen Deutschland und seiner Theologie nicht nur eine Menge von verschiedenen „Ansichten" über dies und das neben einander stehen, sondern daß zwei große, prinzipiell geschiedene „Richtungen" im Kampf mit einander liegen, das wird doch wohl gegenwärtig kaum mehr jemand leugnen. Um so mehr möchte nicht bloß bei Theologen, sondern auch bei kirchlich und christlich interessierten Nichttheologen eine möglichst klare und eingehende Beleuchtung dieser „Richtungen" willkommen sein, welche auf Grund der objektiv vorgeführten Äußerungen ihrer

bedeutendsten Stimmführer jeden zu einem eigenen Urteil zu befähigen sucht. Und das ist der nächste Zweck dieser meiner Schrift, welche durch die Berücksichtigung jener neueren Erscheinungen gegenüber der ersten Auflage nach Umfang und Inhalt eine fast ganz neue geworden ist.

Wenn sich dieselbe der größtmöglichen Objektivität in der Darstellung und Beurteilung der verschiedenen Anschauungen befleißigt, so versteht sich gleichwohl von selbst, daß ein Theologe, der selber einen ausgesprochenen Standpunkt einnimmt und mit aller Entschiedenheit zwar nicht zu einer „Partei", wohl aber zu einer der beiden „Richtungen" gehört, diese seine Überzeugung unmöglich verheimlichen kann. Aber er soll und kann die Überzeugung der Gegner mit Achtung behandeln, er soll sich, so gut es ihm möglich ist, in ihre Anschauungen hineinleben und sie aus sich selbst, nicht aus seinen Ideengängen heraus zu verstehen suchen, er kann und soll, wenn er sie bekämpft, sachlich kämpfen und alles persönlich wehethuende, ja überhaupt alles Persönliche beiseite lassen. Ich kann nur versichern, daß ich mich, wie in allen meinen Schriften, Rezensionen u. s. f., so auch hier bestrebt habe, dieser Forderung möglichst zu entsprechen; es schwebt mir immer ein schönes Wort von J. A. Bengel vor, dem auch ich nachkommen möchte: „es ist schon lange meine Regel, in Schriften kein Wort zu setzen, das mich in der Stunde des Todes reuen möchte". Bei alledem wird natürlich das niemals ausbleiben, daß gegenseitig Auffassungen der Ansicht des einen durch den andern vorkommen, die der andere Teil

für Mißverständnis oder Nichtverständnis erklärt. Immerhin sollten wir alle aus solchen Vorkommnissen, statt uns über die Mißverständnisse vonseiten der Gegner zu ereifern, uns zuerst die Mahnung entnehmen, daß wir uns ernstlichst befleißigen, um so zu schreiben, daß wir von allen normal begabten und mit Ernst forschenden Theologen richtig verstanden werden müssen. Eine Mahnung, die gewiß in der Gegenwart nicht überflüssig ist und die zu befolgen ich mich mit der größten Sorgfalt bemüht habe.

Diese meine Schrift ist in gewissem Sinn eine Streitschrift, und doch möchte sie irenisch wirken. Ich möchte doch auch, getragen von tiefster innerer Bewegung über die Spaltung in unserer evangelischen Kirche und Theologie und von aufrichtiger persönlicher Hochachtung gegenüber vielen unter denen, die auf der Gegenseite stehen, etwas dazu beitragen, daß — wenn's überhaupt noch möglich ist — ein Ausweg zum Frieden gefunden werde, und zwar hauptsächlich dadurch, daß die zwei Prinzipien, die ich beide für unentbehrlich halte, einerseits Freiheit der Wissenschaft, andererseits entschieden positive kirchliche Lehrordnung mit einander in Ausgleich gebracht werden. Nun erwarte ich natürlich nicht, daß diejenigen, welche nur die vorhandene kirchliche Lehrordnung als das, was auch in der Wissenschaft einzig soll gelten dürfen, und ebenso, daß diejenigen, welche nur die Freiheit, und zwar auch im Sinn unumschränkter amtlicher Lehrfreiheit der Kirchendiener zum Schibbolet machen, meinen Ausführungen zustimmen. Für diese beiden Extreme habe ich kein Verständnis und

keinen Raum. Allerdings aber werden auch solche, die nicht zu den Extremen gehören, mir wohl jetzt, wie früher, den Vorwurf machen, meine Ausführungen leiden an Inkonsequenz oder Selbstwiderspruch; denn auf der einen Seite konstatiere ich prinzipielle, religiöse Geschiedenheit der beiderseitigen Anschauungen, auf der andern aber halte ich es doch für möglich, daß — unter gewissen Bedingungen — Vertreter der beiden in derselben evangelischen Kirche und ihrem Amt zusammen sein können. Da kann ich nur bitten, nachzulesen, warum, inwiefern oder unter welchen Bedingungen ich das für möglich erkläre. Nach meiner Ansicht, um sie hier vorerst kurz anzudeuten, ist dies dann der Fall, wenn die Positiven ihrerseits die Freiheit der Bewegung der Wissenschaft anerkennen, die Liberalen ihrerseits darauf völlig verzichten, für dasjenige aus ihren Anschauungen, was nun eben einmal direkt der Kirchenlehre oder gar der h. Schrift widerspricht, das Vortragsrecht im Amt der Kirche in Anspruch zu nehmen, wenn sie also sich darauf beschränken, in ihrer Lehrthätigkeit als Kirchendiener dasjenige zu geben, was sie ebensosehr ohne Verletzung des geltenden Dogmas, wie ohne Verleugnung ihrer wissenschaftlichen Anschauungen lehren können. Liegt in diesen unsren Forderungen eine Inkonsequenz oder ein Selbstwiderspruch, dann ist das wohl die unausweichliche Konsequenz des Geisteslebens in einer evangelischen Kirche, die als solche beides sein muß, konservativ und frei, einer Kirche, die sich bewußt ist, das reine Wort Gottes zu haben und doch es immer neu, immer besser und

tiefer erst erforschen zu müssen, einer Kirche, die ebenso sehr im Besitz der Wahrheit, als im Forschen nach Wahrheit begriffen ist. Wer solches pneumatisches Leben, das frei und gebunden in Einem ist, nicht kennt und anerkennt, mit dem, fürchte ich, ist uns eine Verständigung unmöglich.

Sollte die hier versuchte Lösung der großen Schwierigkeit, in der wir drin stehen, oder eine ähnliche in der That eine Unmöglichkeit sein, dann wird wohl das Zerfallen unserer evangelischen Kirche in eine Menge von Denominationen nicht mehr lange auf sich warten lassen. Auch dann — das sagen wir unsern gemeinsamen Feinden, besonders den Anhängern Roms mit voller Getrostheit — ist die Kirche selber, die evangelische Kirche noch durchaus nicht, wie sie meinen und hoffen, dahin und verloren. Unsere Kirche kann gottlob in allerlei Gestalten leben. Aber, wenn jener Scheidungsprozeß wirklich eintritt, dann ist diejenige Stellung und Wirksamkeit, welche unsere Kirche bisher — gewiß nicht ohne Segen — in der Geschichte der Menschheit gehabt hat, mehr oder weniger aufgehoben, und wir wissen nicht, was dann an ihre Stelle treten wird. Und wir unsrerseits dürfen nicht von uns aus ein radikal neues machen. Somit, verzagt oder gar verzweifelt, stehen wir Evangelischen auch in der gegenwärtigen Krisis nicht da. Aber solange Gott der Herr nicht selber uns klar und zwingend neue Bahnen weist, suchen wir ehrlich und redlich dem Grundsatz zu folgen: halte was du hast! Und hierin sollten — Gott gebe es! — alle

nicht-extremen, ernſten, ihre Kirche liebenden Männer, ob ſie wiſſenſchaftlich mehr „rechts“ oder „links“ ſtehen, Eins ſein.

Tübingen, Mai 1893.

Robert Kübel.

Inhaltsübersicht.

Seite

Erster Abschnitt. Allgemeine Orientierung 1
1. Die gegenwärtige Krisis und die verschiedenartige Stellungnahme ihr gegenüber 1
2. Die positive und die liberale Richtung und ihre namhaftesten Vertreter in der Gegenwart 10
3. Die Anordnung unserer Untersuchung 21

Zweiter Abschnitt: Die wichtigsten dogmatischen Streitpunkte . 26
1. Glaube und Offenbarung 26
Näheres über das Entstehen der Religion und des Glaubens 42
Fundamentalfragen über Gott und sein Verhältnis zur Welt 71
2. Das Reich Gottes und sein Herr 80
Die beiderseitige Anschauung vom ewigen Leben . . . 80
Die Anschauung vom Reich Gottes 91
Die Person Christi 100
3. Die Bedeutung der Thatsachen im Christentum 131
Die Versöhnung 146
4. Die heilige Schrift 172
Die Autorität der h. Schrift nach ihrem Inhalt . . 178
Der litterarische Charakter der Bibel 193
Die Inspiration 204
Zusammenfassung 220

Dritter Abschnitt: Die wichtigsten Differenzen in der ethischen Anschauung 225
1. Der Gegensatz zwischen dem vor- und unchristlichen und dem christlichen Zustand 229
2. Die christliche Gemeinde 245
3. Die Stellung des Christen zur Welt 264

Vierter Abschnitt: Resultat und praktisch-kirchliche Konsequenzen 275
1. Resultat über den Gegensatz der Richtungen 275
2. Praktisch-kirchliche Konsequenzen 293

Nachweis der Zitate 314

Erſter Abſchnitt.

Allgemeine Orientierung.

1. Die gegenwärtige Kriſis und die verſchiedene Stellungnahme zu ihr.

Daß die evangeliſche Kirche gegenwärtig einer ihrer tiefgehendſten Kriſen entweder ſchon unterliegt oder doch mit raſchen Schritten entgegengeht, iſt eine in ſehr weiten Kreiſen verbreitete Überzeugung. Gerne ſtellt man unſre Periode in Parallele mit dem Reformationszeitalter: wie in dieſem es der Geiſt der neuen Zeit war, der teils die Reformation hervorrief, teils durch ſie erſt recht entfeſſelt wurde, ſo ſoll es nunmehr der Geiſt der neueſten Zeit, der Geiſt des neunzehnten (bald zwanzigſten) Jahrhunderts mit ſeinen wunderbaren Kulturfortſchritten ſein, welcher in Bälde, ſei's eine Revolution, ſei's eine neue, und zwar gründliche Reformation auf dem Gebiete des Chriſtentums herbeiführen wird. In der That, ein Neues will werden, wie im geſamten Geſellſchaftsleben, ſo nicht am wenigſten im religiöſen und kirchlichen Leben. Nun findet jede kritiſche Epoche die Menſchen, die ſie erleben, in gar verſchiedener Verfaſſung und Stimmung. Abgeſehen von denen, die ſtumpf oder leichtſinnig allen Intereſſes für die Aufgaben des gemeinſamen Lebens ſich entſchlagen, ſtehen ſich immer vor allem die ſogenannten Radikalen und die ſogenannten ſtrengen oder ausſchließlichen Konſervativen gegenüber; jenes die bloßen

Vertreter des Neuen, welche dem Alten gegenüber einfach Umſturzmänner ſind, dieſe die bloßen Vertreter des Alten, welche dem Neuen in jeder Beziehung nur Abweiſung entgegenbringen. Aber zwiſchen dieſen Extremen gibt es allerlei Übergangs- und Vermittlungsanſchauungen, und im weſentlichen handelt es ſich bei denſelben um zweierlei Standpunkte. Der eine vertritt das Neue, glaubt aber in demſelben auch das Wahre und Berechtigte vom Alten zu beſitzen. Man dürfe, ſagen etwa die Vertreter dieſer Anſicht, das Alte nur richtig deuten, namentlich in das Verſtändnis unſrer Zeit umdeuten, auch an demſelben das eine und andere beſchneiden, vollends jedenfalls das Ganze in völlig neue Formen gießen, ſo zeige ſich, daß das Neue vom Alten gar nicht ſo verſchieden ſei, wie man meine, ja gar, daß das Neue eben das in ſeinem echteſten Sinn erfaßte Alte ſei. — Die andern wollen entſchieden das Alte ſelber und zwar als das, was es iſt, vertreten; aber ſie verlangen — mehr oder weniger — neue Formen für den alten Inhalt, und manche meinen auch teils einzelnes Neues annehmen, teils von dem alten Inhalt das eine und andere preisgeben zu dürfen, um aber nur um ſo feſter das, was ſie für das Weſentliche am Alten halten, zu wahren. Nach einem bekannten Gleichnis unſres Herrn könnte man die auf ſolche Weiſe angedeuteten vier Gruppen von Anſchauungen, freilich mit dem Geſtändnis des omne simile claudicat, etwa kurz ſo ſchildern: Das erſte Extrem will nur neuen Wein in neuen Schläuchen, das zweite Extrem will nur den alten Wein in den alten Schläuchen. Die erſte von den in der Mitte ſtehenden Anſchauungen will neuen Wein in neuen Schläuchen, glaubt aber, daß mit und im neuen Wein das Beſte vom alten ganz wohl erhalten werden könne und müſſe. Die zweite, das Extrem vermeidende Anſchauung will den alten Wein in

mehr oder weniger neuen Schläuchen, gibt auch zum Teil dem alten Wein eine Beigabe vom neuen.

Wenden wir nun das Gesagte auf das christlich religiöse und kirchliche Gebiet an, so müssen wir für die Frage, was denn hier das *Alte* und das *Neue* sei, die im Kampf mit einander liegen, zunächst mit der sehr vorläufigen und allgemeinen Antwort uns begnügen: Das Alte ist das *Christentum so, wie es bisher von der Kirche verstanden wurde*; das Neue ist die moderne Denkweise, wie sie entweder geradezu eine dem Christentum, mindestens dem der Kirche entgegengesetzte Weltanschauung, oder doch eine der modernen Weltanschauung möglichst entsprechende Modifikation kirchlicher Anschauungen mit sich bringt. Was aber den Kampf dieses Alten und Neuen selber betrifft, so ist in denselben gar nicht bloß die theologische, sondern mehr und mehr auch die sogenannte Laienwelt, das christliche Volk hineingezogen: gewiß ein sicheres Zeichen davon, daß wir wirklich in kirchlich-kritischer Zeit leben. Allein uns in dieser Abhandlung beschäftigt diejenige Seite der Sache, welche die Gemeinde, ihr Leben und ihre Ordnung angeht, nur mittelbar, namentlich insofern, als wir am Schluß des Ganzen die kirchlichen Konsequenzen der Sache ins Auge fassen müssen. Der eigentliche Gegenstand unserer Untersuchung jedoch ist der Unterschied der gegenwärtig vorhandenen Richtungen in der *theologischen Wissenschaft*. Und wenn wir diese ins Auge fassen, so sind wir sofort genötigt, die Vierzahl, die wir oben in provisorischer Skizzierung aufgestellt haben, bedeutend einzuschränken. Man verdankt es teils Schleiermachers Einfluß, teils dem restaurierten Kirchenleben mit seiner großartigen Praxis, daß fast die ganze Theologie unserer Zeit kurz gesagt *kirchlich* geworden ist, daß sie wenigstens das Interesse der Kirche, wie man nun es näher fassen mag, als das für ihre Arbeit direkt oder in-

direkt maßgebende anerkennt. Damit iſt von ſelbſt irgend wie ein konſervativer Zug in die ganze theologiſche Wiſſenſchaft eingeführt. Und in der That: wer über die Richtungen in der modernen evangeliſchen Theologie ſchreibt, kann von einer radikalen Richtung ruhig ſchweigen. Nicht als ob nicht an einzelnen Punkten in dem, was da und dort aufgeſtellt wird, Radikalismus zu Tage träte. Aber die Frage iſt die, ob es gegenwärtig auch eine ganze und nennenswerte Strömung in der wiſſenſchaftlichen evangeliſchen Theologie gibt, die überhaupt, in jeder Beziehung mit dem alten d. h. dem kirchlichen Chriſtentum ſelber aufräumt. Und dieſe Frage kann man nur bejahen, wenn man einen David Strauß,[1]) der bekennt, daß er und die „wir", die er vertritt, keinenfalls mehr Chriſten ſind, oder auch einen Theobald Ziegler, der den alten chriſtlichen Glauben für kultur-, menſchen- und naturfeindlich erklärt, oder einen E. v. Hartmann, der dekretiert „das Chriſtentum iſt tot", für evangeliſche Theologen halten will. Solche Theologen jedoch mögen uns wohl unſre katholiſchen Gegner zuſchieben; wir und die genannten Männer ſelbſt aber werden ſicher ſagen, daß in ſolchen Anſchauungen kein Hauch von evangeliſcher Theologie mehr vorhanden iſt. So ſind wir berechtigt, das erſte Extrem als beſondere Erſcheinung zu ignorieren, haben aber natürlich die Aufgabe, auf das hinzuweiſen, worin die erſte der in der Mitte ſtehenden Anſchauungen d. i. die, die wir die liberale nennen, nach unſrer Anſicht radikale Theorien vertritt. Aber auch das entgegengeſetzte Extrem, die ſtreng oder ausſchließlich konſervierende Theologie können wir wenigſtens nicht als eigene Richtung von bedeutendem Rang in der Gegenwart behandeln. Und zwar aus dem einfachen Grund, weil ſie das nicht iſt. Einen Theologen von größerem Namen, der ganz und nur nach Inhalt und Form

das, was man Repristinationstheologie nennt, treibt, kennen wir nicht. Das bedeutendste Werk entschieden konservativer Richtung in unsrer Zeit, die Dogmatik von Philippi ist keine bloße Repristination des Alten, mindestens ist der alte Wein auch bei ihm manchmal in neue Schläuche gefaßt. Dagegen ist zweifellos, daß in einzelnen und zwar hochwichtigen Fragen, z. B. der Christologie und Bibliologie, gegenwärtig vielfach wieder der alte Wein in den alten Schläuchen auftritt. Diese Repristinationstheologie führen wir je an den betreffenden Orten als eine besondere species an, sonst aber glauben wir diejenige Theologie, die möglichst konservativ oder, wie man gewöhnlich sagt, orthodox ist, zusammennehmen zu dürfen mit derjenigen, die wir bei der obigen Vierteilung als die zweite der in der Mitte stehenden angedeutet haben.

So bilden denn den eigentlichen Gegenstand unsrer Untersuchungen die zwei Richtungen, die wir, einem häufigen Sprachgebrauch ohne Gewährleistung für seine Richtigkeit folgend, die liberale und die positive nennen. Beiden weisen wir, wie gesagt, ihre Stellung in der Mitte zwischen den Extremen an. Will man deswegen beide als „vermittelnde" oder gar als „Vermittlungstheologie" bezeichnen, so wäre das ein leerer Name, wenigstens solange als nicht klar gestellt wäre, was sie denn „vermitteln" sollen und wie sie's thun. Etwas der Art haben wir vorhin selbst angedeutet, indem wir sagten, irgendwie sei doch bei diesen beiden Richtungen das Alte mit dem Neuen verbunden. Und warum sollen wir positiven Theologen unsrer Zeit nicht auch offen anerkennen, daß gar manches „Neue" in unsrer Theologie ist? Alle wirklich wissenschaftlichen Theologen sind doch auch Kinder ihrer Zeit, denken und reden so, wie die Wissenschaft ihrer Zeit sie's lehrt. Mit Recht protestieren die Positiven gegen diejenige Deutung dieses „Vermittelns" bei ihnen, daß

sie auch materialiter aus dem Geist, d. h. der Weltanschauung ihrer Zeit Solches aufnehmen, was dem Alten — sagen wir kurz: dem biblisch-kirchlichen Christentum direkt zuwider ist. Sollte menschliche Schwachheit sie etwa einmal auf solchen Irrweg führen, so können sie auch dem Gegner, der ihnen dies nachweist, nur dankbar sein, werden aber sofort das Betreffende ausmerzen. Aber auch sie schütten den Wein in neue Schläuche, und das geht nicht bloß auf die Form der Darstellung; die Beschaffenheit des Schlauchs hat Einfluß auch auf den Wein selber, freilich Gottlob ohne denselben, wenn er echt ist, zu verschlimmern. Es ist ist unläugbar, daß nicht bloß die modernen Methoden und Kategorieen, sondern auch die modernen inhaltlichen Gesichtspunkte und Interessen einen gewissen Einfluß auf uns üben und wenn auch nicht die Lehre selber wesentlich ändern, so doch vielleicht modifizieren oder jedenfalls Reize, Aufforderungen und Anhaltspunkte dazu bieten, die alte Lehre in neues Licht zu stellen. Man denke z. B. an die Christologie. Daran, daß viele modernen positiven Theologen kenotisch lehren, ist doch gewiß nicht ausschließlich eine exegetische Erwägung von Phil. 2 u. dgl. schuld, sondern mindestens wirkt hiebei das mit, daß unsrer Zeit und auch ihrem wissenschaftlichen Denken die ethischen Kategorien ganz anders wichtig sind, als sie den alten Orthodoxen waren. Die ethische Kategorie aber zu einer maßgebenden im Lebensbild Jesu zu machen, ist, bei Festhaltung seiner wesentlichen präexistenten persönlichen Gottheit, nach unsrer Ansicht unmöglich ohne Kenotik.

Das gebrauchte Beispiel mag genügen, die folgende Darstellung wird ja ausführlich erhärten, ob und inwiefern auch auf positiver Seite Altes und Neues mehr oder weniger „vermittelt“ ist. Nimmt man zu dieser Thatsache, die freilich als eine allgemeine für die positive Theologie vorerst mehr hingestellt als bewiesen ist, die andere hinzu, daß die Richtung, die wir

liberal nennen, sicher nicht radikal ist — obgleich sie Radikales enthält — sondern auch „vermittelnd", daß sie zweifellos vom Alten Vieles, ja, wie sie glaubt, das Wesentliche konservieren will: so kann man sofort fragen: wie? ist denn dann der Unterschied dieser beiden Richtungen überhaupt von tiefgehender Bedeutung? Und weiter: hat denn nicht ein kürzlich verstorbener Führer der Liberalen, Lipsius, in glänzendem Vortrag[2]) „unsere" d. h. der beiden protestantischen Richtungen „gemeinsamen Glaubensgrund im Kampf gegen Rom" dargelegt und gezeigt, daß die Evangelischen in den wichtigsten Fragen „zwar nicht, was die theologische Formulierung betrifft, wohl aber was den spezifisch-religiösen Glaubensgehalt ausmacht" auf gemeinsamem Boden stehen? Ja hat nicht auch Einer der positiven Theologen[3]) unserer Zeit, im Interesse gemeinsamer Arbeit für die Konfessionsgenossen, bis auf einen gewissen Grad das anerkannt? Gewiß, aber abgesehen von dem, was nachher über den Unterschied der Beurteilung der Person und der Lehren gesagt werden wird, so kann doch gerade das von Lipsius gebrauchte Bild vom „Glaubensgrund" auch vor übertriebenen Vorstellungen von der Einheit bewahren. Auf gemeinsamem Boden kann man sehr verschiedene Gebäude aufführen und führt sie auch auf; ja man kann auch als im gemeinsamen Besitz eines Bodens befindlich über diesen selbst sehr uneins sein, sich das Recht auf diesen Boden selbst streitig machen. Das „Gemeinsame" ist möglicherweise faktisch nur ein Kompromiß, dadurch entstanden, daß die beiden streitenden Teile oder wenigstens der eine derselben auf dies und das d. h. auf die maßgebende Betonung von dem, was trennt, verzichten und nur das hervorheben, was — ohne daß man aber genauer nach dem Verständnis desselben fragen darf — auf beiden Seiten vorhanden ist. Vollends kommt in Betracht,

daß es „der Kampf gegen Rom“ ist, worin dieser „unser gemeinsamer Glaubensgrund“ geltend gemacht wird. Zum Kampf gegen denselben Feind können Leute, die sonst Gegner sind, wohl ad hoc sich die Hand reichen; ebenso auf dem Felde der kirchlichen Unterstützung der Glaubensgenossen und bei Ähnlichem. Ob nun diese Gesichtspunkte — sagen wir kurz: die des Kompromisses — überhaupt die einzigen sind, die eine Gemeinsamkeit der beiden Richtungen der evangelischen Theologie hervorzukehren ermöglichen oder ob wirklich prinzipiell dies möglich und berechtigt ist, das ist die Frage, über die wir erst durch unsre Untersuchung klar werden wollen.

Aber es kommt noch ein ganz anderer Gesichtspunkt in Betracht. Eine zweifellose unumwundene Erklärung muß oben anstehen: wenn Lipsius unter dem Glaubensgrund an das denkt, was die Evangelischen als Evangelische, als gläubige Privatpersonen in ihrem religiösen Verhältnis zu Gott in Christo gemeinsam besitzen, nicht an das, was die Theologen als Theologen von Glaubenslehren statuieren oder für das erklären, was Dogma ihrer Kirche ist oder sein soll: dann stimmen wir insofern völlig bei, als wir sagen: jeder, der den Namen eines evangelischen Christen verdient, hat die Eine Glaubensüberzeugung, daß nur in Jesu Christo das Heil ist, und die andere, daß dieser Jesus Christus uns normaliter nur im Neuen Testament verkündet ist. Und wir geben zu, daß man diese Eine Glaubensüberzeugung haben, also ein aufrichtig frommer evangelischer Christ sein kann bei sehr verschiedener „theologischer Formulierung“ des Inhalts dieses Glaubens; wir weisen also auch das Urteil über den privaten Glaubensstand der Theologen der einen und andern Richtung dann, wenn der Stand ihrer Lehre auch den Stand ihrer frommen Gesinnung und ihres frommen Lebens sicher beurteilen lassen soll,

mit Entschiedenheit ganz zurück. Wir werden von „gläubig" und „ungläubig" in Beziehung auf die Personen, deren Lehren wir untersuchen, nicht reden. Darüber, ob und wie der betreffende Mensch fromm ist oder nicht, hat nur Gott zu richten; so weit wir Menschen uns darüber ein Urteil erlauben dürfen und müssen, kommen zuerst noch ganz andere Faktoren, als die Lehre des Betreffenden in Betracht. Wir wissen, daß bei der eigentümlichen Komplikation der Ingredienzien, aus denen ein Theologe wird, zwischen dessen Lehre und persönlichem Charakter oft ein großer Unterschied ist. Wir können manches Theologen Lehre hassen müssen, während wir dessen Person lieben. Ist ja das wahrlich bei uns allen sehr der Fall gegenüber vielen Anhängern von Rom; Rom liebt kein echter Protestant, viele Anhänger Roms lieben wir. Nein, uns handelt es sich hier nur um die Lehren der evangelischen Theologen unsrer Zeit. Auch die Lehre eines Menschen kann „gläubig" oder „ungläubig" sein, d. h. einesteils sie kann entweder das ausdrücken, was nach des Beurteilers, hauptsächlich der Kirche Anschauung von dem der gläubig genannt zu werden verdient, geglaubt wird (fides quae creditur) oder das, was ein solcher nicht als richtige Darstellung dieses Glaubens anerkennt; andernteils sie kann als Mittel der Unterweisung anderer, als ein Stück Katechese entweder dazu helfen, daß diese Andern gläubig im Sinn des Beurteilers, namentlich der Kirche werden, oder zum Gegenteil Ob das betreffende Urteil im einzelnen Fall richtig ist oder nicht, ist natürlich eine Frage für sich; aber die Sache selbst ist klar, auch liberale Theologen werden zugeben, daß je nachdem eine Lehre nach Inhalt und Form beschaffen ist, sie den Glauben der Kirche weder ausdrückt noch pflanzen hilft. Es kann somit das Recht von „gläubiger" und „ungläubiger" Theologie zu sprechen, nicht

bestritten werden. Immerhin ist es besser, diese Ausdrücke zu vermeiden, weil sie gar zu leicht in dem Sinn des Urteils über die Gläubigkeit der Personen aufgefaßt werden.

2. Die positive und die liberale Richtung und ihre namhaftesten Vertreter in der Gegenwart.

Es ist selbstverständlich, daß in dem Kampf der Geister, den wir ins Auge fassen, ein Lebensgesetz zu Tage tritt, das alle geschichtliche Entwicklung geistiger Mächte beherrscht. Wir haben hiervon an einem anderen Ort[4]) eingehender geredet und beschränken uns hier auf folgende Bemerkungen: alle geistige Entwicklung in der Menschheit folgt dem Gesetz der Polarität. Jede geistige Potenz hat ein doppeltes in sich: als „geistig" ist sie über das gewöhnlich Menschliche erhaben, als „menschlich" ist sie doch den Gesetzen des Menschtums unterthan. Im Christentum nun sind in einer sonst durchaus nicht vorhandenen Weise die zwei Faktoren, der göttliche und der menschliche, vereinigt. Seine geschichtliche Entwicklung muß der Art sein, daß jetzt der eine, jetzt der andere dieser Faktoren die Vorherrschaft hat und je eben damit die Reaktion des andern hervorruft. Gesund ist die jeweils entstandene Gestaltung in dem Maß, als der eine der Faktoren, mitten in seinem Prädominieren, doch den andern nicht vernichtet, sondern ausdrücklich anerkennt. Was aber speziell die Entwicklung des wissenschaftlichen Verständnisses jener Einheit des Göttlichen und Menschlichen betrifft, wie dieselbe hauptsächlich teils in Christo selbst, teils im Leben des Christusgläubigen und der Gemeinde vorliegt, so wird auch sie eine Polarbewegung durchmachen, indem teils in nacheinander folgenden Perioden, teils in nebeneinander hergehenden Richtungen, Parteien u. s. f. das einemal der göttliche, das anderemal der mensch-

liche Faktor es ist, von dem aus das Problem zu lösen gesucht wird. Und auch hier sagen wir: ganz in dem Maß, als die Betonung des einen Faktors doch den andern auch noch zu einem wirklichen, genügenden Recht kommen läßt, sind die betreffenden wissenschaftlichen Aufstellungen als mehr oder weniger gesunde oder doch als nicht völlig unberechtigte zu bezeichnen; in dem Maß als sie sich dem Extrem nähern, schwindet ihre Berechtigung. Dabei ist freilich zu beachten: der eine der Faktoren ist der göttliche, der absolute! Wie dieser als solcher in Gefahr ist, den andern, den endlichen, zu verschlingen, so ist ihm andererseits sozusagen eine gewisse Eifersucht mit Recht eigen, daß ja der menschliche, endliche Faktor seine bescheidenen Grenzen, die Er — weil es der Gott der Liebe ist, um den es sich handelt — ihm doch läßt, nicht überschreite. Nun ist zweifellos, daß das Bekenntnis und die Theologie der Kirche fast durchaus vom göttlichen Faktor bestimmt ist. Christus ist wesentlich Gott; das Leben, das er bringt, ist ewiges, überirdisches, in einer künftigen, realen Welt erst ganz verwirklicht; das Schriftwort, in dem Christus uns vor Augen geführt wird, ist Gottes Wort, auf singuläre Weise aus Gottes Geist entsprungen u. s. f. Mit alldem ist objektive, göttliche Autorität das den Glauben und die Lehre bestimmende. Der menschliche Faktor soll hiermit nicht geleugnet werden, aber er ist lediglich aufgenommen in die Gemeinschaft des göttlichen, ist lediglich empfangend für denselben. Selbstverständlich liegt nun bei dieser Anschauung jene schon angedeutete Gefahr vor, daß der menschliche, endliche Faktor vom göttlichen, unendlichen verschlungen werde; und das tritt dann hauptsächlich darin hervor, daß der sittliche neben dem religiösen Gesichtspunkt völlig zurückgestellt, die Vernunft und der Wille, die Freiheit des Menschen durch das Gefühl und die Abhängig-

keit von Gott, das diesseitige Leben mit seinen Aufgaben vom Jenseits erdrückt wird. Und so muß gegen solche extremen Bestimmungen, welche entweder von der Kirchenlehre selbst oder doch von einigen Vertretern derselben aufgestellt werden, der andere Faktor, der menschliche, reagieren; er ist aber sofort selbst in der Gefahr, zum Extrem zu werden. Ja diese Gefahr ist hier um so größer, als man den menschlichen, endlichen Faktor, der als solcher eine nur sehr relative Bedeutung beanspruchen kann, unmöglich zum beherrschenden, ja gar allein maßgebenden, somit in gewissem Sinn absoluten machen kann, ohne zu übertreiben. Der göttliche Faktor erträgt sozusagen Übertreibungen; denn, wenn der Ausdruck erlaubt ist, da können wir nie übertreiben, alles, was wir von ihm sagen, reicht ja an seine Absolutheit nicht hin. Aber des Menschen Seite erträgt solches Gewicht nicht. Wird keine objektiv göttliche, sondern nur eine solche Autorität anerkannt, welche in des Menschen Innenleben, seinen Erfahrungen u. s. f. liegt, so ist das Extrem der Autoritätslosigkeit sehr nahe. Wird des Menschen Vernunft als die maßgebende Richterin in Glaubenssachen angesehen, so ist fast notwendig Rationalismus gegeben; wenn der Wille, so ist der sogenannte bloße Moralismus, letztlich der selbstvergötternde Autonomismus Resultat; wenn das Gefühl, dann letztlich die Schwarmgeisterei. Der Mensch von sich aus ist im irdischen diesseitigen Leben befangen; wird auf ihn in der Erfassung des Christentums und der Religion der Schwerpunkt gelegt, so muß das jenseitige und künftige Leben ganz zurücktreten hinter dem diesseitigen; die Sittlichkeitsaufgabe für das Diesseits beherrscht dann Alles. Wenn die Bibel ganz nur eine menschliche Schrift ist, historisch nicht anders als ein sonstiges Buch geworden, so muß Kritizismus die Folge sein, wie bei dem entgegengesetzten Extrem Kritik-

losigkeit herrschen wird. Da wir in Folgendem alle diese und andere Punkte im einzelnen kennen lernen werden, so mag das Gesagte vorerst zur Kennzeichnung des Gegensatzes genügen.

Nun haben wir aber schon angedeutet: wenn eine lebendige Geistes- und Geisterbewegung zwischen den bezeichneten beiden Polen hergehen muß, so kann ein vernünftiges historisches Urteil unmöglich sich auf die Seite des einen oder anderen Extrems stellen, sondern es wird jede der beiden Seiten dann und insofern für eine relativ berechtigte erklären müssen, wann — und sofern sie eben nicht ins Extrem fällt, d. h. sofern sie auch die andere Seite zum Recht kommen läßt. Manchmal wird das freilich nur in thesi der Fall sein; aber wenn dies ernsthaft gemeint ist, so ist auch auf diese Weise die nötigste Forderung wenigstens anerkannt. Zum Beispiel wird die Art, wie die lutherische Kirche in ihrer Lehre vom freien Willen, von der Sünde, von der Prädestination (im Unterschied von Luther selbst) den menschlichen Faktor zu einem gewissen Recht kommen zu lassen sucht, nicht für genügend gehalten werden können; aber man wird jedenfalls anerkennen, daß sie das ernste Bestreben hat, nicht in das Extrem, das der Calvinismus hier darstellt, zu verfallen. Umgekehrt wird man auf positiver Seite die Bestrebungen z. B. der modernen, Ritschl'schen Schule, in der Lehre von der Entstehung des Glaubens den religiösen, göttlichen Faktor neben dem menschlichen, sittlichen zur Geltung zu bringen, durchaus nicht für genügend halten, aber man wird billiger Weise den guten Willen, d. h. das anerkennen, daß das Bestreben, nicht dem Extrem d. h. dem moralistischen Rationalismus zu verfallen, vorhanden ist. Andererseits werden selbstverständlich immer die Vertreter der einen Seite der der anderen es vor-

halten, sie stehe nahe an dem betreffenden Extrem oder sei demselben jedenfalls in der Konsequenz rettungslos verfallen u. dgl.; und Namen aller Art, wie irrationaler Supranaturalismus, Magismus, Aberglauben u. s. w. für die eine, Rationalismus, Naturalismus, Unglaube u. s. w. für die andere Seite werden — leider — hin- und herfliegen. Dazu kommt — ähnlich dem, was wir schon über die Titel „gläubig" und „ungläubig" gesagt haben — gar zu leicht eine persönliche Beurteilung unguter Art, die man aber psychologisch nur zu leicht begreift. Wer ein klarer und reifer Vertreter der einen Anschauung ist, dem ist die andere in gewissem Sinn ganz unfaßlich, d. h. er kann's gar nicht begreifen, wie ein hochbegabter und frommer Mann zu den betreffenden Ansichten kommen kann; und weil bei ihm selbst es halbe oder ganze Unwahrheit oder große Unklarheit wäre, wenn er seinen Glauben so und so ausdrückte, meint er den anderen, sei's in seiner Aufrichtigkeit, sei's in seiner Begabung u. s. w. anfechten zu dürfen. Auch an diesem Punkt möchten wir doch auf's dringendste bitten, alle persönlichen Urteile, Seitenhiebe, Anspielungen oder gar — leider kommt auch so Etwas bei „christlichen" Theologen vor — Verdächtigungen und Beleidigungen absolut bei Seite zu lassen. Man kann, man muß sachlich auf's entschiedenste einander bekämpfen, auch die Punkte, wo der Gegner dem verwerflichen Extrem verfällt oder nahe ist, scharf hervorheben. Aber Lehren, nicht Personen sind es, um die es sich für die theologisch-wissenschaftliche Untersuchung handelt.

Nun die vorhin geschilderte kirchliche Anschauung, bei welcher aller Nachdruck auf den göttlichen Faktor fällt, nennen wir, um auf das früher Gesagte zurückzugreifen, das Alte, dem jetzt — nicht zum erstenmal, sondern: wieder einmal — ein Neues, eine energische Erneuerung, aber auch Modifikation

derjenigen Anschauung sich gegenüberstellt, bei welcher (ob zugestanden oder nicht) das Schwergewicht auf die menschliche Seite fällt. Und die „Positiven" vertreten in der früher bezeichneten Weise vorherrschend den ersteren, die „Liberalen" vorherrschend den zweiten Standpunkt. Allein sobald man nun daran geht, die Anschauungen der Theologen, die auf die eine und andere Seite zu stellen sind, näher kennen zu lernen, so ist einesteils, wie sich von selbst versteht, da und dort eine Grenzverwischung oder Grenzüberschreitung zu konstatieren; und es gibt theologische Systeme, die mit gewissem Recht beide Seiten für sich in Anspruch nehmen können — so wohl in unsrem Jahrhundert hauptsächlich den großen Rothe —, und ebenso gibt es solche, die vielleicht wohl in der Hauptsache, im großen Ganzen den einen oder andern Charakter an sich tragen, aber an einzelnen Punkten überraschende Streifzüge ins entgegengesetzte Lager machen. Andernteils und hauptsächlich ist unter den Theologen der einen und selben Seite bei materialem Einverständnis in den Hauptanschauungen eine große Mannigfaltigkeit der formal wissenschaftlichen oder derjenigen Position vorhanden, welche die Quellen und die Methode des Erkennens betrifft. Es wird das sofort im einzelnen deutlich werden. Endlich aber kommt auch der Unterschied der theologischen Disziplinen sehr in Betracht. Manche, die dogmatisch weit auseinander sind, stehen sich ethisch näher als man vermuten sollte, obgleich gerade die theologische Bewegung unsrer Zeit in äußerst interessanter Weise mehr und mehr die Differenzen in der Ethik als Konsequenzen der dogmatischen Verschiedenheit aufweist. Vollends aber in der praktischen Theologie können Vertreter der entgegengesetzten dogmatischen Anschauungen über viele Fragen eins sein. Immerhin wird auch hier, je klarer der Betreffende steht, in wichtigen Grund-

anschauungen, z. B. betreffend Wesen und Aufgabe der Predigt (homiletisch-kultisch oder keryktisch? u. dgl.) die Differenz hervorbrechen. Endlich in der historischen Theologie wird dieselbe mit Notwendigkeit nur darin sich geltend machen, daß das Urteil, das über gewisse Erscheinungen der Geschichte, z. B. Pietismus, namentlich aber über den dogmengeschichtlichen Prozeß und seinen Wert gefällt wird, von dem dogmatisch-ethischen Standpunkt des Darstellers beeinflußt sein wird. Das Gesagte wird es aber rechtfertigen, daß wir — wozu schon die Notwendigkeit der Beschränkung bei dem ungemein großen Material, das wir zu bewältigen haben, zwingt — im folgenden fast nur die dogmatischen und ethischen, auch apologetischen, kurz die systematisch-theologischen Gegensätze darstellen. Da innerhalb der Systematik auch die Lehre von der heiligen Schrift eine ganz wesentliche Rolle spielt, so kommt bei diesem Verfahren von selbst auch dasjenige zum Recht, was aus dem Gebiet der biblischen Disziplinen für unsere Aufgabe beizuziehen ist.

Suchen wir nun hier auch noch theologische Namen vorzuführen d. h. in einem Überblick diejenigen Theologen zu nennen, aus deren Werken wir im folgenden hauptsächlich unsre Aufstellungen über die Ansichten der positiven und der liberalen Richtung illustrieren wollen, so geschieht natürlich die Unterbringung der Einzelnen durchaus mit den im bisherigen ausgesprochenen Vorbehalten. Die Sache selbst, die Ordnung der Theologen nach Richtungen, Schulen u. s. w. ist ja nichts Neues; jede „Geschichte der neueren Theologie", „Dogmengeschichte des 19. Jahrhunderts" oder wie sich die betreffende Schrift nennt, thut dasselbe in ihrer Weise. Und daß jede derartige Rubrizierung den Charakter der Subjektivität an sich trägt, ist selbstverständlich. — Positiv nennen wir nach dem

Gesagten diejenigen Theologen, welche für ihre materialen Anschauungen die Position der biblischen und kirchlichen Autorität mit mehr oder weniger rückhaltloser Konsequenz vertreten. Sie halten, wenigstens faktisch und in alle dem, was die Kirche für die Zentralanschauungen erklärt, das fest, was nach der Bibel und der Kirche darüber gelehrt werden muß, und bringen höchstens solche Modifikationen an, welche nach ihrem Urteil die Glaubensposition der Kirche und der Bibel selbst intakt lassen. Sie glauben oder vielmehr sie lehren als Glaubenswahrheit das, was Jesus und die Apostel geglaubt und gelehrt haben, und — in Unterordnung hierunter gemäß dem Eingang der Formula Concordiae — das, was die Kirche d. h. (für die Meisten) die lutherische Kirche in ihren offiziellen Aussprüchen, Bekenntnissen u. s. f. lehrt. Dabei nun aber gehen diese Theologen in der von uns bezeichneten formellen oder methodologischen Beziehung sehr weit auseinander darin, ob sie auch aus demselben Grund biblisch-kirchlich glauben und lehren, wie es diejenigen Dogmatiker gethan, welche man gewöhnlich κατ' ἐξοχήν als die orthodoxen bezeichnet. Nämlich, wie für diese (und die Kirche selbst) ist für die Einen entscheidend eben die objektiv-göttliche Autorität sei's der Bibel für sich, sei's dieser zusammen mit der der Kirche, wobei diese beiden Autoritäten: Bibel und Kirche in verschiedengradigem Wertverhältnis stehen können. Die erstere Position, die wir im ganzen für diejenige halten, welche der genuinen Anschauung Luthers selbst (vgl. Schmalk. Art. II, 2,13.15; ferner Erl. Ausg.[1] 24,128 und besonders 31,122 f.) am besten entspricht, ist die der sogenannten biblizistischen Schule, deren Hauptvertreter Beck ist und zu der auch, freilich mit Annäherung an die kirchliche Theologie, der Verfasser dieser Schrift gehört. Auf reformierter Seite steht am meisten ähnlich Wichelhaus

da. Wir führen im Folgenden hauptsächlich Beck an und zwar teils seine „Propädeutik“ und „Lehrwissenschaft“, teils die aus seinem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen über Glaubenslehre und Ethik. Für die eigentlich kirchliche Theologie ist Philippi mit seiner „kirchlichen Glaubenslehre“ der Hauptrepräsentant, doch in der schon bezeichneten Weise immerhin noch so weit Repristinationstheologe, daß wir ihn nicht wesentlich berücksichtigen können. Dagegen haben Kahnis („lutherische Dogmatik“), Luthardt, von dem leider — außer dem Kompendium — noch keine eigene Dogmatik, wohl aber eine Ethik und eine Reihe apologetischer und ähnlicher Vorträge erschienen ist, und Thomasius („Christi Person und Werk“) in einzelnen Dogmen sich Freiheit der Lehre gegenüber den kirchlichen Bestimmungen erlaubt. — Die zweite Reihe der Theologen, die im Lehrmaterial der Hauptsache nach mit der Kirche gehen, nehmen diejenigen ein, welche der früheren, vom rationalen Supranaturalismus gepflegten demonstrativen Methode einen Einfluß gestatten, welcher die Konstruktion des Systems selber, sowie die Lehrbestimmung in vielem Einzelnen bestimmt und welcher die Schroffheiten des Dogmas möglichst mildern soll. Diese Position, welche man für die unmittelbare Gegenwart fast als eine überlebte bezeichnen muß, vertritt in bedeutender Weise Dorner in seiner Glaubenslehre. Während sich nun dieser Standpunkt in gewissem Sinn mit der früheren liberalen (rationalen) Wissenschaft berührt, so nähern sich umgekehrt der modern liberalen Position, wenigstens in der Frage der Quelle und Methode, zwei beachtenswerte Systeme unsrer Zeit, welche für den Lehrinhalt selbst entschieden positiv stehen. Und zwar ruht diese Annäherung darin, daß sie der subjektiv-christlichen Erfahrung, freilich durch Bibel und Kirche kontroliert, wesentliche Bedeutung für die Glaubenslehre zuschreiben.

Dies thut der Eine dieser Theologen, Kähler („Wissenschaft der christlichen Lehre") so, daß das Rechtfertigungsdogma alles beherrschen soll, der andere und bedeutendere, Frank in Erlangen („System der christl. Gewißheit, S. der chr. Wahrheit, S. der chr. Sittlichkeit") so, daß die Wiedergeburtserfahrung die Basis der christlichen Glaubenserkenntnis und Glaubenslehre sein soll.

Liberal nennen wir diejenigen Theologen, welche sowohl für die materiale als die formale Seite der wissenschaftlichen Arbeit sich an keine objektive Autorität gebunden halten, sondern — was das Materiale betrifft — nur an dasjenige, was in der Erfahrung teils der Gemeinde der Frommen, teils des einzelnen sich uns als göttliches Leben und göttliche Wahrheit bezeugt und bewährt hat, wobei zugegeben wird, daß das Neue Testament und die Kirchenlehre diese christliche Erfahrung ebenfalls und zwar in einer für die Epigonen sehr zu beachtenden Weise bezeugen. Nun gehen aber die Theologen dieser Richtung sehr weit, bis zu gegenseitiger harter Anfeindung, auseinander teils in der psychologischen näheren Bestimmung jener Erfahrung, in der Frage, welcher psychologische Faktor die Führerrolle zu übernehmen hat, und in Konsequenz hievon in der Stellung zur Philosophie, teils in formalistischer und methodologischer Beziehung für die Frage, wie das System zu gewinnen, nach welchen Maßstäben insbesondere der dogmatische und ethische Wert einer Glaubensvorstellung zu beurteilen sei. Man kann, freilich mit dem Geständnis, daß noch ganz andere Ingredienzien mitwirken, in der Hauptsache auf den Gegensatz von Hegel und Schleiermacher zurückgehen, neben welch letzteren aber nun auch wieder Kant als Diktator getreten ist. Die eine Richtung, welche von der andern für überlebt erklärt wird, erkennt dem philosophischen Denken, der Metaphysik mit ihren „Seinsur-

teilen" u. s. w. eine maßgebende Bedeutung zu, wobei mehr oder weniger Hegelscher, zum Teil Schleiermacherscher Einfluß sich geltend macht: Hegel am meisten bei Biedermann („christliche Dogmatik"), weniger bei Pfleiderer (besonders kommt hier sein „Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre" in Betracht); Schleiermacher am meisten bei Lipsius („Dogmatik"). Die andere Anschauung vertritt einerseits Ritschl mit seinen Schülern, besonders Herrmann, andererseits Kaftan. Für die ersteren ist Wille und Gefühl der entscheidende psychologische Faktor, wobei der Meister (Hauptschrift: „Rechtfertigung und Versöhnung"; sodann ist sein „Unterricht" und sein Werk über den Pietismus besonders zu vergleichen) durchaus vorwiegend den Willen, dagegen die Schüler, namentlich Herrmann (Hauptschriften: „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen" u. s. w., und „Verkehr des Christen mit Gott") zugleich das Gefühl, das unmittelbare Erleben der göttlichen Offenbarung im Innern betonen. Kaftan dagegen (Hauptschriften: „Wesen der christlichen Religion", „Wahrheit der christl. R.") verkündigt einfach den Primat des Willens. Andere Namen aus dieser Schule werden uns unten begegnen. — Endlich ganz „einsam", wie er selbst von sich gesagt, steht Rothe da, der einesteils die spekulative Vernunft schrankenlos ihr Werk treiben, andererseits dasselbe möglicherweise, d. h. wenn das Resultat nicht mit der Bibel, der Kirche und dem frommen Bewußtsein stimmt, durch diese Autoritäten zertrümmern läßt und materialiter neben den größten Ketzereien die herrlichsten ganz positiven Glaubenswahrheiten verkündigt. Da er sich selbst zu den Theosophen gerechnet hat, so sei der Vollständigkeit halber noch erwähnt, daß unsre Zeit auch sehr bedeutende, leider aber von der eigentlich wissenschaftlichen Theologie viel zu wenig beachtete mystischen

Systeme hervorgebracht hat, die, mit den nötigen Modifikationen zu den „positiven" Theologien gezählt werden müssen. Für die bedeutendsten halten wir einerseits Culmann „Christliche Ethik", andererseits Schöberlein „Geheimnisse des Glaubens" und „Prinzip und System der Dogmatik".

3. Die Anordnung unserer Untersuchung.

Wenn man den Unterschied, wie wir ihn ganz allgemein im vorigen Abschnitt skizziert haben, durch Beleuchtung der wichtigsten, einzelnen, systematischen Hauptlehren illustrieren will, so ist an und für sich eine doppelte Art des Verfahrens denkbar. Die erste und scheinbar nächstliegende würde im wesentlichen die alte Lokalmethode befolgen. Es würden diejenigen Lehren, die von jeher für die bedeutendsten Dogmen gehalten wurden, etwa mit Einfügung der Hauptfragen der Ethik am passendsten Ort, durchgegangen und Punkt für Punkt, z. B. Trinität, Christologie, Soteriologie, Eschatologie u. s. w. nach der Art und Weise, wie in manchen Compendien solche Zusammenstellung erfolgt, die verschiedenen Ansichten verglichen. Zu Gunsten dieses Verfahrens ließe sich anführen, daß so am ehesten eine objektive Sicherheit der Darstellung, auch eine leichte Übersichtlichkeit über alle Einzelnfragen gewonnnen würde. Allein abgesehen davon, daß es doch gewiß zum Kennenlernen des Unterschieds zweier Richtungen nicht nötig ist, alle einzelnen Loci der Dogmatik vorzuführen, wären hauptsächlich bei diesem modus procedendi zwei große Nachteile zu befürchten. Einmal das Ganze bekäme keinen einheitlichen, systematischen Charakter, man würde wenigstens leicht über abrupten Einzelansichten kein Totalbild und damit keine tiefer eindringende Erkenntnis gewinnen. Und sodann, wenigstens die Gefahr, gegen die eine der Richtungen, die liberale, besonders die

Ritschl'sche Schule ungerecht zu sein, würde leicht eintreten. Denn diese moderne Theologie will ja gerade diese alte „Lokalmethode" überwinden, sie will dadurch ein Neues produzieren, daß durchaus das Eine oder der Eine, Christus als im Glauben erfahren, in den Vordergrund und Mittelpunkt gestellt und nur das, was ganz unmittelbar diesem „persönlichen Heilsglauben entspricht und die kirchliche Verständigung bei Pflanzung und Pflege dieses Glaubens zu leiten im Stand ist" (Gottschick[5]), als Glaubenslehre anerkannt wird. Wir können zwar, wie wir gezeigt zu haben hoffen[6]), diese Grundforderung keineswegs für im allgemeinen richtig anerkennen; aber einesteils, wenn wir nicht sofort die beliebte, freilich an sich wenig besagende Gegenrede „ihr versteht unsere Stellung überhaupt nicht" hören und damit alle Verständigung unmöglich machen wollen, so müssen wir dem in diesen Sätzen enthaltenen Verlangen bis auf einen gewissen Grad nachgeben. Und anderenteils, es ist in dieser Anschauung doch auch Manches berechtigt; auch wir erkennen ja mehr oder weniger an, daß die alte Lokalmethode ihr Mißliches hat, und daß in der That für jeden modernen Theologen nun jedenfalls faktisch Fragen im Vordergrund stehen, die in der alten Dogmatik eine sehr unbedeutende Rolle gespielt haben, Fragen, deren Unterbringung in einen der altgebräuchlichen loci von vornherein hindern würde, ihnen ganz gerecht zu werden. Es sei nur an die uns bald mehr beschäftigende Lehre vom Reich Gottes erinnert. Getragen von diesen Erwägungen hat schon die erste Auflage unserer Schrift das Ganze nach solchen Gesichtspunkten geordnet, die uns gerade für die modernen Probleme und Kämpfe charakteristisch schienen, nämlich: Jenseitigkeit und Diesseitigkeit, Thatsachen- und Bewußtseins-Theologie, Stellung zur hl. Schrift. Diese Gesichtspunkte scheinen

uns immer noch richtig, aber wir glauben einesteils in ihrer Fassung einige Modifikation anbringen, anderenteils ihnen einen weiteren Gesichtspunkt und zwar als ersten zugesellen zu sollen, einen Gesichtspunkt, den wir in der ersten Auflage nur in Unterordnung unter einen der drei anderen behandelten. Wir stellen nämlich nunmehr an die Spitze die Frage über *Offenbarung und Glauben*. In der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, um welche die ganze christliche Lehre sich dreht, bezeichnet zweifellos „Offenbarung" den göttlichen, „Glaube" den menschlichen Faktor. Wenn nun, wie wir früher in unseren allgemeinen, einleitenden Bemerkungen gesagt, die positive und die liberale Richtung sich besonders dadurch unterscheiden, daß jene auf die göttliche, diese auf die menschliche Seite das entscheidende Gewicht legt, so werden gerade die Ansichten beider über Offenbarung und Glauben sofort ausweisen, ob und inwiefern diese unsere Darstellung richtig ist. Zudem aber bezeichnen diese beiden Begriffe „Offenbarung und Glaube" wohl denjenigen Punkt, der als der centralste und tiefste beim gegenwärtigen Streit, besonders zwischen der Ritschl'schen Schule und ihren Gegnern in Betracht zu ziehen ist. Was heißt Glauben? was erfahren wir, wenn wir glauben? was geht in uns oder außer uns vor, wenn Gott sich offenbart? Daß *solche* Fragen in der modernen Theologie die eigentlich brennenden sind, ist gewiß ein erfreuliches Zeichen ihres ernst-*religiösen* Arbeitens.

Hat nun aber dieser erste Titel die Frage beantwortet, was das *Wesen* des Glaubens, beziehungsweise der von uns geglaubten Offenbarung ist, so führt der zweite auf den *Inhalt* des Glaubens, oder er behandelt die Frage: *was habe ich* denn nun, wenn ich im Glauben mir die Offenbarung zu eigen mache? Darauf gibt die ganze moderne Theologie die Ant-

wort: das ewige Leben, oder: das Reich Gottes. Man kann aber die Frage auch so wenden: wen habe ich durch den Glauben zu eigen? Und darauf lautet die Erwiderung: Jesum Christum den Sohn Gottes. Wir überschreiben hiernach den zweiten Abschnitt: das Reich Gottes und sein Herr; und wir werden als die wesentliche inhaltliche Differenz der Anschauungen das finden, was wir: Jenseitigkeit und Diesseitigkeit genannt haben. Nach der einen Anschauung ist es das Leben einer von unserer jetzigen wesentlich geschiedenen Gotteswelt, das wir zu eigen bekommen und dessen Aneignung uns reif macht für ein nach unserem und der ganzen Menschheit jetzigem Leben eintretendes Vollendungsleben. Nach der anderen ist es die Gottes- und Geistesmacht, die wir eben im Jetztleben für das Jetztleben erfahren, um was es durchaus vorherrschend in Christi Reich sich handelt. — Ganz von selbst, sobald nur der Name Christi genannt ist, erhebt sich die dritte Frage: wodurch wurde und ist denn Christus dieser unser Herr, der Bringer des Himmelreiches, des ewigen Lebens, des Heils u. s. f.? Ist das Entscheidende hiebei das, was der historische Christus einst gethan hat oder das, was er jetzt durch seinen Geist, in seiner Gemeinde fortlebend wirkt? Ist die Erlösung eine einmal fix und fertig vollbrachte Thatsache und ihr Wesen ein objektives Hervorbringen neuer Lebensbeziehung Gottes zu uns? oder ist sie ein immer neu sich vollziehender Vorgang, und zwar wesentlich in unserem Bewußtsein sich vollziehend, ein psychologischer Vorgang? Das sind die Fragen, die wir unter dem dritten Titel „die Bedeutung der geschichtlichen Thatsachen im Christentum" behandeln. — Endlich, das Mittel, wodurch Christus seine Erlösung uns appliciert, ist nach allgemeiner Lehre sein Wort; und wieder Jedermann gibt zu, daß die biblische Fassung dieses Worts

vor den übrigen jedenfalls den Vorzug der geschichtlichen Ursprünglichkeit hat. Aber wie in ihr das Göttliche und das Menschliche sich zu einander verhalten, darüber gehen die Ansichten ungemein auseinander. Unser letzter dogmatischer Abschnitt hat die Überschrift: die hl. Schrift.

Schon in diesen vier wesentlich dogmatischen Kapiteln kommt selbstverständlich auch manches Ethische zur Sprache. Die Lehre vom Reich Gottes z. B. gehört fast noch mehr in die Ethik als in die Dogmatik. Allein mehrere andere der wichtigsten Fragen der Ethik, besonders solche, über die zwischen den beiden Richtungen Streit ist, scheinen uns eine gesonderte Behandlung zu erfordern, namentlich die Lehre von Sünde und Bekehrung, ecclesia und ecclesiola, Weltflucht u. dgl. Wir fügen daher an den dogmatischen einen kürzeren, ethischen Teil an, wobei die Hauptaufgabe sein wird, zu zeigen, daß und wie der dogmatische Gegensatz der beiden Richtungen auch in ihren ethischen Anschauungen sich wiederspiegelt.

Endlich an den Schluß des Ganzen stellen wir, außer der Vorführung eines Gesamtresultats über den Unterschied, einen Blick auf die wichtigsten praktisch-kirchlichen Konsequenzen, und zwar sollen auch hier wesentlich solche Fragen besprochen werden, welche in der Gegenwart eine größere Rolle spielen und die, wie man sagen kann, eigentlich in die Frage auslaufen: ob und wie in der Kirche als solcher, namentlich in ihrem Dienst und Amt die Anhänger der beiden Richtungen zusammensein und zusammenarbeiten können. Es wird sich dabei hauptsächlich um die Verpflichtung der Pfarrer auf das Bekenntnis, um die theologischen Fakultäten und ihre Lehrfreiheit und um die akademische Vorbildung der künftigen Pfarrer handeln.

Zweiter Abschnitt.

Die wichtigsten dogmatischen Streitpunkte.

1. Glaube und Offenbarung.

Die Theologen aller Richtungen sind darüber einverstanden, daß unsre christliche Religion ruht auf einer Offenbarung des lebendigen Gottes, die jedenfalls insofern sonderlicher, spezifischer Art ist, als sie eine innere Erfahrung, Anschauung und Erkenntnis Gottes möglich macht, wie sie sonst faktisch nirgends vorhanden ist. Die modernste Theologie, die der Ritschl'schen Schule, scheint sogar dieses Einzigartige unsrer christlichen Offenbarung noch weit strenger zu betonen, als die orthodoxe Anschauung. Indem die letztere, z. B. Beck[7]), auch diejenige Kundthuung Gottes von seiner Macht, Heiligkeit, Güte u. s. w., die vor und außerhalb Christo durch die Natur, die Geschichte und das Gewissen geschieht, Offenbarung nennt und als „allgemeine" von der „besonderen" „speziellen", die nur in den testamentarischen Religionen vorliegt, zwar unterscheidet, aber eben doch mit dieser unter dem Einen Oberbegriff „Gottesoffenbarung" zusammennimmt, scheint sie in Gefahr zu sein, der einzigartigen Würde des Christentums zu nahe zu treten. Dagegen Ritschl[8]) und seine Schule sucht den Titel „Offenbarung" auf die in dem geschichtlichen Jesus geschehende Kundgebung der göttlichen Liebe, Gnade und Treue zu beschränken. Allein sobald man den Begriff der Offenbarung

näher ins Auge faßt, wird die Sache sofort anders. Gerade jene orthodoxe Zusammennahme der zwei Arten göttlicher Kundgebung unter den gemeinsamen Begriff „Offenbarung" zeigt, daß die Grundanschauung für diesen Begriff die eines objektiv realen und in sich fertigen Herausgetretenseins Gottes aus seinem verhüllten Insichsein ist, wobei einesteils (in der generalis) nur etwas von Gott, anderenteils (in der specialis) Gott selbst persönlich wirklich erscheint, d. h. in die Wahrnehmung der Menschen eintritt (τὰ ἀόρατα ὁρᾶται). In der Natur liegt objektiv, d. h. ganz abgesehen von der auf uns erfolgenden und von uns innerlich erfahrenen Wirkung, etwas Göttliches vor, ein Werk, das den Meister lobt; Himmel und Erde sind nach Jes. 6 der Ehre Gottes voll und verkündigen nach Ps. 8 des Herrn Herrlichkeit einfach durch ihr Dasein, und zwar nicht bloß als einstens von Gott durch Willensakt geschaffen und an ihn erinnernd u. dgl., sondern als Gottes Kraft wirklich in sich tragend. Ebenso ist die sog. spezielle Offenbarung, wie sie in der hl. Schrift uns berichtet wird, ein objektiver Vorgang; jedenfalls in erster Linie ist sie manifestatio, d. h. ein von den Menschen äußerlich oder innerlich wahrgenommener Geschichtsvorgang, und zwar ein solcher, mit welchem Gott selber objektiv, also so daß er und sein Auftreten noch etwas von dem Vorgang in des Menschen Wahrnehmung Verschiedenes ist, in den Gesichtskreis von Menschen eingegangen ist.

Diese Anschauung von der Offenbarung oder doch ihrem ersten Moment hat in unsrer Zeit zwar hauptsächlich Rothe[9]), mit dem im wesentlichen Dorner[10]), aber auch Beck[11]) u. a. stimmen, entwickelt, und er hat geglaubt, damit der älteren orthodoxen Vorstellung entgegenzutreten. Allein die Behauptung Rothes, für die (ältere) Orthodoxie sei die (spezifische) Offen-

barung an und für sich ganz nur s. v. a. übernatürliche Mitteilung einer religiösen Lehre, ist nicht richtig; denn sie *ist* nach Quenstedt[12]) actus divinus externus quo Deus sese humano generi per verbum suum patefecit ad salutarem ejusdem informationem. Daß hier derjenige Zweck der Offenbarung, welcher in Belehrung besteht, zu sehr betont ist, geben wir natürlich zu; ebenso daß mit dem Zusatz per verbum suum die äußere thatsächliche Geschichtlichkeit der Offenbarung gegenüber der im Wort enthaltenen Deutung dessen, was Gott will, zu sehr zurücktritt. Aber der actus externus ist doch gewiß im Sinn der orthodoxen Dogmatiker eine objektive Geschichtsthatsache, und diese, die manifestatio, ist die Basis des ganzen Offenbarungsverhältnisses Gottes zu den Menschen. Und dasselbe gilt sicher von Kahnis[13]) Beschreibung, bei welcher seine nähere Entwicklung darüber keinen Zweifel läßt, daß „der Aufschluß, den Gott dem Menschen über sein Verhältnis zu ihm gibt", eben auf der Basis einer geschichtlich-äußeren Kundgebung vor sich geht. Vollends bei den übrigen positiven Theologen unsrer Zeit ist zweifellos die spezielle Offenbarung, wie Kähler[14]) sagt, „die ganze, geschichtlich bedingte und vermittelte Selbstbekundung des lebendigen Gottes zum Heil", sie ist das heilsgeschichtliche persönliche sich präsentieren Gottes innerhalb des Menschheitslebens. Gerade durch diesen persönlichen Charakter, durch das wirklich eigene Auftreten Gottes unterscheidet sich nach der positiven Anschauung die spezielle Offenbarung von der allgemeinen. Die letztere ist eine sachlich bestimmte, in ihr ist, wie wir gesagt haben, nur Etwas von Gott wahrnehmbar, ein Erkennbares von Gott (Röm. 1, 19), das sind besonders gewisse Eigenschaften, die als wirkende Mächte walten, die ewige Kraft und Göttlichkeit. Aus diesem Sachlichen, was uns vorliegt, können und müssen

die Menschen schließen auf Gott selbst und können so relativ Gott selbst erkennen, wie ja er als unsichtbar in diesen seinen Werken auf sie einwirkt; aber er selber präsentiert sich mit all dem nicht unmittelbar, man sieht und hört ihn nicht, weder leiblich noch geistig als ihn selbst. Und so ist sicher zwischen der allgemeinen und der besonderen Offenbarung ein spezifischer Unterschied, so gewiß es berechtigt und notwendig ist, beide unter den Einen Titel der Gottesoffenbarung unterzubringen.

Nun, dieser sich so manifestierende Gott ist es, der hiermit an das Herz des Menschen pocht und Eindrücke in ihm hervorruft, welche, wenn sie nicht sofort durch des Menschen Schuld wieder unwirksam gemacht werden, das pflanzen, was wir Religion und Glauben nennen. Den Unterschied dieser beiden Begriffe möchten wir nach Stellen, wie Hebr. 11, 1 ff., dahin ausdrücken, daß Religion das im Gefühl erlebte und festgehaltene Stehen unter dem Eindruck Gottes, Glauben aber die zugleich im Willen und Intellekt vollzogene Anerkennung und Bejahung dieses Eindrucks und des Gottes, der ihn auf uns gemacht hat, ist. Die gewöhnliche Definition von Religion als „Gemeinschaft des Menschen mit Gott", „persönliche Lebensbeziehung des Menschen zu Gott" (Beck[15]), ist nur dann richtig, wenn man, wie am entschiedensten Beck, mit allem Nachdruck betont, daß es hier Gott durchaus ist, der anfängt, wirkt, gibt, Leben, Geist ausströmt, daß erst infolge der und durch die Offenbarung Gottes der Mensch Religion hat. Vollends für die christliche Religion, die Kähler[16]) nicht übel definiert als „Erneuerung der Beziehung zu Gott als persönlicher Wechselbeziehung mittelst seiner sich geschichtlich vermittelnden Selbstbekundung und dadurch Heilung aller Menschheitsschäden", gilt diese unbedingte Betonung der causierenden Initiative Gottes

in doppeltem und dreifachem Grad. Dabei verteilen sich nun nach dem vorhin Angedeuteten zwischen den Begriffen „Religion" und „Glauben" die Momente „Passivität, Receptivität, Aktivität" des Menschen gegenüber Gott gleichsam so, daß die Passivität zur Receptivität werdend Religion ist; diese Receptivität aber zur Aktivität werdend ist Glaube. Als religiös bestimmt unterliege ich einem Eindruck Gottes, gebe aber ihm auch mehr und mehr mich selber hin; als glaubend erfasse ich als ich, fühlend, denkend, wollend diesen auf mich wirkenden Gott. Wir meinen, daß hiemit in der Hauptsache auch z. B. Beck stimmt, wenn er sagt[17]): „Glaube ist die wesentliche Form des religiösen Lebens, woraus dieses sich allseitig entwickelt. Er ist That, Produkt und Zustand des Herzens, indem sich darin das Gewissen als Organ der göttlichen Bezeugung und die Vernunft als Organ der menschlichen Denk- und Willensthätigkeit miteinander einigen. Grundvoraussetzung alles Glaubens ist ein göttliches Zeugnis in vernehmlicher Ansprache oder in wahrnehmbarer Darstellung. Diesem göttlichen Zeugnisse entspricht eine gewissenhafte Vernunftthätigkeit u. s. w." Und nach Kähler[18]) ist die Urgestalt der Religion Erleben eines Eindrucks, der sich spezifisch von andern unterscheidet; dieses Erlebnis in eigenes Handeln umgesetzt ist der Glaube. Entschieden tritt bei Dorner[19]) das Gefühl (Gemüt) in den Vordergrund, wenn er die Religion definiert als „Einheit des göttlichen sich selbst mitteilens und des menschlichen Empfangens, primitiv vorhanden im Gemüt, d. h. in der Totalität des Menschen"; Den Glauben aber bestimmt Dorner als „die religiöse Grundthätigkeit, Aktivität und Empfangen in sich einigend", betont dann aber namentlich, daß dem Glauben auch das Erkenntnismoment eigen sei. Mit all diesen Definitionen ist aber jedenfalls klar, daß für die positive Anschauung der Glaube ledig-

ch das Echo ist, womit der Mensch dem ihm rufenden Gott ntwortet. Und obgleich im Glauben das willens- und er- nntnismäßige Moment zum gefühligen hinzutritt, so ist doch as gefühlige die Basis des Ganzen, wobei wir die Frage icht ausführlich untersuchen können, ob und wie die altorthodoxe Definition der Religion als ratio cognoscendi et colendi eum, und die der fides salvifica als notitia, assensus, ducia und zwar gegenüber der im Wort von Christo dar- ebotenen promissio remissionis u. s. w. mit der vorgeführten Beschreibung bei den modern Positiven stimmt.[20])

Es müssen aber sofort zur näheren Charakterisierung der ositiven Anschauung noch einige weitere Punkte hervorgehoben erden. Einmal: das was sie als spezielle Offenbarung aner- ennt ist eine einst geschehene Geschichte und ist (bis zur Parusie in) nur diese. Die spezielle Offenbarung ist also spezifisch auch n dem Sinn der Einzigartigkeit und Einzigkeit; insbe- ondere alles, was etwa nach derselben noch mit dem Anspruch uftritt, irgendwie am speziellen Offenbarungscharakter Anteil zu haben, ist jener geschichtlichen einstigen manifestatio nicht gleich- wertig, sondern teils nur als Fort- und Nachwirkung derselben anzusehen, teils jedenfalls genau nach derselben zu prüfen. Dies aber ist dadurch möglich, daß die Offenbarungsgeschichte durch ein Wort und zwar ein schriftliches Wort ihrer Zeugen den Epigonen vor Augen gestellt ist. An diesem Punkt und in diesem Sinn bleibt jenes Moment der orthodoxen Definition patefecit per verbum suum für alle Positiven stets in Gel- tung. Sodann, wenn der Zweck der Offenbarung bei uns so gut wie bei den einstigen Zeugen der Thatsache soll erreicht werden können, so muß die Übermittelung der Offenbarung an uns durch das Schriftwort so geschehen, daß dieses teils als vollgiltige Urkunde die einstige Offenbarung uns wirklich

nach-, ja miterleben läßt, teils so, daß es den geoffenbarten Gott und Christus selber mit seiner Lebenskraft gegenwärtig in sich trägt. Wie dies näher zu denken ist, haben wir hier noch nicht zu besprechen. Jedenfalls halten alle wirklich Positiven das fest, daß, wie Beck[21]) es ausdrückt, die Offenbarung Geist und Leben ihrer eigentümlichen Geschichte und Lehre in einem Schriftwort fixiert, das ihr als stetiges Fortpflanzungsmittel des Ganzen ihrer Wahrheit dient für ihre universalgeschichtliche Bildungsbestimmung. Jener Gotteseindruck also, auf welchem nach dem Obigen die christliche Religiosität ruht, wird auf uns durch dieses Wort, diese Schrift und nur durch sie (wenigstens ihr mittelbares Wirken) hervorgebracht. Die gesamte lutherische Kirche weist es als „Schwarmgeisterei" ab, wenn ein Epigone glaubt, sein eigenes etwaiges unvermitteltes Vernehmen Gottes mit dem einstigen der historischen Zeugen auf Eine Stufe als Offenbarung setzen zu dürfen. Nur durch das Schriftwort kommt man zum Glauben an Christum, Joh. 17, 20. „Selbst wenn, sagt Frank[22]), jetzt oder sonst ein einzelner Mensch ohne das urkundliche Wort zum Glauben käme, so ist doch das betreffende wirkungskräftige mündliche Zeugnis so oder anders, in näherer oder entfernterer Weise durch das Schriftwort bedingt." Denn nach dem unbedingten Kanon der lutherischen Kirche, wie ihn zuerst Luther selber in der Schrift wider die himmlischen Propheten aufgestellt und durchgeführt hat, gilt: Deus non dat interna nisi per externa.

Freilich bedeuten — und das ist ein weiterer wichtiger Punkt — die interna, die Gott durchs Wort wirkt, ein ganz unmittelbares Gemeinschaftsverhältnis Gottes mit uns. Die ganze positive Theologie, soweit sie die sogenannte unio mystica im Ernst lehrt und die Definition derselben bei Hollatz, Quenstedt u. s. f. als substantiae Dei cum substantia fidelium

arctissima et realis conjunctio nicht einfach aufgibt, muß entschieden die Fassung des Verhältnisses Gottes zum Gläubigen als bloßen Gefühls- (Schleiermacher) oder wesentlich Willens-Verhältnisses (Ritschl u. s. f.) verwerfen. An diesem Punkt muß die positive Theologie mystisch lehren und das heißt eben s. v. a. die Lebensverbindung Gottes mit uns substantial denken. Die Opposition Ritschls, Herrmanns, Kaftans, Reischles u. a. kann uns nicht irre machen. Wenn nach Herrmann[23]) Gott selbst nichts ist, als „Christi uns verständlicher und vertrauter Wille", so bekennen wir, daß uns ein bloßer Wille ohne einen Wollenden unverständlich ist. Mag man über die Annahme eines „Naturgrundes", eines „Ansich oder eines in sich geschlossenen Lebens des Geistes über oder hinter seinen Funktionen" (Ritschl[24]) spötteln, ja in der Mystik den Popanz „Naturreligion" entdecken, wir können weder von der Logik noch von der Erfahrung aus von dem Satz ablassen, daß die denkende, fühlende, wollende Persönlichkeit noch etwas anderes ist als ihr Denken, Fühlen, Wollen, nenne man nun dieses andere wie man wolle; wir nennen es „Ich", „Persönlichkeit". Ferner daß das Wesen der Mystik bestehe in dem Nichtvermitteltsein der frommen Erfahrung durch die Gemeinde (Ritschl, Reischle[25]), ist falsch; das trifft nur für die einen und andern Mystiker zu, nicht aber für die vielen, die im Katholizismus die Kirche, im Protestantismus das Bibelwort zum ein und alles hatten und durchaus mystisch gerichtet waren, z. B. einen Thomas v. Kempen, einen Joh. Arndt, einen Tersteegen, unter neuern Theologen einen Culmann, auch Beck u. a. Und wenn man sagt, bei mystisch-unmittelbarem d. h. substantialem Verhältnis zu Gott sei ein sittliches, ebendaher ein vermitteltes Verhältnis ausgeschlossen, so scheint uns dieser Satz genau so richtig, wie wenn

man sagen würde, ein Kind könne deswegen, weil es zu Vater und Mutter im Naturverhältnis stehe, nicht ein sittliches Verhältnis zu denselben haben. Nein, für alle echt Positiven muß gemäß der hl. Schrift es dabei bleiben, daß wir durch den Glauben zu dem offenbaren Gott durch dessen Geist d. h. substantiale Kraftausströmung in ein substantiales, unmittelbares, pneumatisch-physisches Verhältnis kommen, eben in Kindesverhältnis. Aber nun ganz ebenso fest muß echt evangelischen, besonders lutherischen Theologen stehen, daß dieses unmittelbare Verhältnis vermittelt wurde und immer neu vermittelt ist durch die externa, die Gnadenmittel, besonders das Wort. Das Wort ist es, womit als dem Ausdruck seines Willens Gott seinen Geist, seine substantiale Lebenskraft aus- und in die Menschen eingehen läßt. Und eben im Wort wohnt und waltet der Geist, wohnt und waltet Gott realiter.

Dadurch ist endlich auch der letzte Punkt, den wir noch berühren, erhellt: der Glaube ist donum Dei. Inwiefern hier auch die Tauflehre, besonders die Anschauung von der Einpflanzung eines „Keims" des Glaubens durch die Kindertaufe hereinkommt, können wir nicht weiter verfolgen. Wir haben nur von dem zu reden, was Gott durch das Wort und die in ihm waltende Geisteskraft wirkt, um Glauben zu produzieren. Das Wort — in seiner später zu besprechenden Zweiheit: Gesetz und Evangelium — bringt unter allen Umständen im Gefühl, Gewissen u. s. w. Eindrücke, die sogenannten primi motus inevitabiles hervor, hauptsächlich Schrecken über die Sünde, Sehnsucht nach Rettung u. s. f. Wenn nun der Mensch die so an ihn gelangte vocatio dadurch, daß er den Eindrücken folgt, zur efficax werden läßt, so kommt es von seiner Seite aus eben zum Glauben, zur Bekehrung, von Gottes Seite aus

zur Rechtfertigung und Wiedergeburt. Auf die Verschiedenheit, welche bei den Positiven in der näheren Fassung dieser und anderer hergehöriger Begriffe besteht, können wir nicht eingehen. Nur das sei bemerkt, daß von „Versöhnung" in diesem Lehrzusammenhang, also da wo es sich um den faktischen Heilserlang der Gläubigwerdenden handelt, bei den Positiven in der Regel (scheinbare Ausnahmen siehe in Abschn. 2 Abt. 3) nicht die Rede ist, während die modern liberale, besonders Ritschl'sche Theologie gerade die Versöhnung hieher verlegt. Dagegen ist sehr zu beachten, daß alle Positiven, mögen sie sonst diese Begriffe bestimmen wie sie wollen, den Glauben als Bedingung der Rechtfertigung vorangehen lassen. Und dies ist, wie neuestens Frank[26]) überzeugend dargethan, in der positiv-kirchlichen Lehre nicht bloß sachlich, sondern auch zeitlich gemeint. Erst kommt der Mensch auf die genannte Weise zum Glauben, dann wird er gerechtfertigt d. h. ihm die Sünde vergeben um des Christus pro nobis willen und er in das Gotteskindesrecht eingesetzt. Was aber den Glauben als donum dei betrifft, so heben allerdings einige positive Theologen, und zwar nicht bloß Gottfried Menken, für den der Glaube sittliche That ist, sondern auch Beck[27]) die Aktivität des Menschen als denkenden und wollenden im Glauben sehr hervor, auch für Beck ist der Glaube „ein sittliches Verhalten gegenüber Gott". Aber auch Beck würde mit Recht energisch gegen den Vorwurf protestieren, der neuerer Zeit dieser ganzen positiven Lehre gemacht wird. Herrmann[28]) und Gottschick[29]) meinen, bei der orthodoxen Anschauung vom Glauben, der für dieselbe wesentlich Verstandesüberführung von der Autorität der Bibel u. ähnl. sei (!), werde dem natürlichen Menschen die Fähigkeit und Aufgabe zugeschrieben, von sich aus in sich den Glauben zu erzeugen. Liege ja schon

in der Annahme einer revelatio und fides generalis, vollends einer ganzen theologia naturalis eine unchristliche Anerkennung der Kraft des natürlichen Menschen. Hiegegen bemerken wir, was die Behauptung vom Wesen des Glaubens als Verstandsüberzeuguug von der Autorität betrifft, einfach, daß dieselbe falsch ist; inwiefern zum Wesen des Glaubens ein autoritatives Moment gehört, kann erst später gezeigt werden. Sodann, damit daß notitia und assensus die zwei ersten Momente im Glaubensakt sind, damit daß derselbe nach Beck wesentlich auch ein νοεῖν, vernünftiges Erkennen in sich hat, damit ist doch nicht geleugnet, daß erst der göttliche Offenbarungseindruck d. h. der zuerst auf den und dann in den Menschen hinein wirkende Geist Gottes diese Thätigkeit hervorlockt. Andererseits, allerdings knüpft der Gottesgeist hiemit an Kräfte, die im Menschen liegen, ja auch an Thätigkeiten des Menschen, hauptsächlich das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit und Friede, an; aber jene Kräfte sind gottgegebene, und diese Thätigkeiten entspringen der Arbeit des Logos spermatikos, beziehungsweise der gratia praeveniens und praeparans, sind also auch gottgewirkte. Das aber, was das spezifische Offenbarungswort mit seinem Geist bringt und wirkt, ist wohl die Erfüllung der Sehnsucht des Menschen, die vor dem Empfang des christlichen Heilsguts da war, es selbst ist aber etwas spezifisch Neues, das ewige Leben des Gottesreiches (s. unten). Behaupten, bei der orthodoxen Lehre bringe das sein sollende donum Dei nur etwas, was der „natürliche Mensch" eigentlich aus sich bewirke, also eigentlich schon vorher habe, wäre dasselbe, wie wenn man den Hunger schon für das Brot hielte, das ihm endlich gegeben wird. Weiteres über diesen Punkt können wir erst nachher bringen.

Nach der gesamten liberalen Theologie sind Offenbarung und Religion, beziehungsweise Glaube Korrelatbegriffe.

Dabei gehen aber, wie schon früher angedeutet, diese Theologen darin auseinander, inwieweit auch außerhalb Christo Offenbarung anzunehmen ist. Die philosophischen Dogmatiker unsrer Zeit bejahen diese Frage ohne weiteres, aber in anderem Sinn, als wir dies bei den Positiven gefunden haben. Nach Lipsius[30]) ist „das göttliche Moment im religiösen Verhältnis oder die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschengeist die Offenbarung, dagegen das menschliche Moment oder die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott ist die Religion". Ebenso sagt Biedermann[31]): die Offenbarung ist, als der Akt der Selbsterweisung Gottes für den Menschen das göttliche Moment in dem Prozeß der Wechselbeziehung von unendlichem und endlichem Geist, welcher die Religion ausmacht. Nach Pfleiderer[32]) ist die Offenbarung „die Selbstmitteilung Gottes an und in den menschlichen Geist zur unmittelbaren gottmenschlichen Einheit, der innere Grund des religiösen Bewußtseins"; und „die besondere Offenbarung unterscheidet sich von der allgemeinen durch die außerordentliche Ursprünglichkeit und gemeinschaftstiftende Kräftigkeit des in Erleuchtung und Begeisterung zur Erscheinung kommenden religiösen Geistes in den bahnbrechenden religiösen Individuen"; deswegen ist auch „die ganze Geschichte der Religion auch Geschichte der göttlichen Offenbarung". In diesen Sätzen der philosophischen Dogmatiker sehen wir die orthodoxe Zusammennahme der allgemeinen und der besonderen Offenbarung so ins Extrem gebildet, daß die besondere in der allgemeinen fast aufgeht, während in der gleich zu besprechenden Ritschl'schen Anschauung die allgemeine zu Gunsten der besonderen (wenigstens scheinbar) verschwindet. Bei jenen ersteren Theologen sodann ist die Konsequenz jenes Dominierens der allgemeinen Offenbarung über die besondere eine Herabminderung des Moments der

objektiven Thatsächlichkeit, der Erscheinung Gottes selber als äußerlich oder innerlich wahrgenommenen, bis zur Annullierung. Wohl kann nach Lipsius[33]) die Offenbarung durch eine äußerliche Thatsache sollizitiert sein, ja wie alle Bewußtseinsvorgänge kommt auch dieser nur in der Wechselwirkung des Menschen mit seiner Welt zu stand, allein die Offenbarung selber ist eben „ein bestimmter geistiger Vorgang im Menschen"; und obgleich die beiden Faktoren, der göttliche und der menschliche schlechthin von einander unterschieden sind, ist doch „die Stätte des religiösen Verhältnisses" (oder der Offenbarung) „nirgends anderswo als innerhalb des menschlichen Geisteslebens zu suchen. Ja noch mehr: auch der geistige Vorgang selbst, dessen objektive Seite eine göttliche Selbstbethätigung im Menschengeist, dessen subjektive Seite eine menschliche Thätigkeit ist, muß streng in seiner untrennbaren Einheitlichkeit anerkannt werden. Erst die populäre Vorstellung reißt die beiden Momente dieses Vorgangs, das göttliche und das menschliche, in zwei verschiedene, selbständig für sich bestehende Vorgänge auseinander und kommt nun infolge dessen dazu, jene äußere Übernatürlichkeit der Offenbarung behaupten zu müssen, welche von der Kritik mit Recht als eine psychologische Unmöglichkeit aufgelöst wird". Ohne auf die eigentümliche Logik des letzten Satzes weiter einzugehen, wonach etwas, was gar nichts Psychologisches, sondern eine äußere Thatsache sein will, für etwas psychologisch Unmögliches erklärt wird, heben wir nur hervor, wie schnurstraks diese Fassung des Offenbarungsbegriffs dem der positiven Theologie entgegensteht. Nach der letzteren erscheint Gott selber, läßt sich sehen, hören u. s. w. ganz so objektiv, wie ein Mensch vor uns steht, zu uns redet u. s. w., die Offenbarung ist in erster Linie ein außer uns vor sich gehender Vorgang, erst

ihr in uns hineingreifendes Wirken und unsrerseits unser Perzipieren, Aufnehmen, Verarbeiten macht die Sache innerlich. Der Vorgang ist in dieser Beziehung einfach dasselbe, wie bei andern Wahrnehmungen. Dagegen nach Lipsius „handelt es sich bei der Geschichte der göttlichen Offenbarung nicht um eine wunderbare, äußere Geschichte", sondern für ihn und die andern ist Offenbarung absolut nur ein inneres Erlebnis des Menschen, das ja freilich Gott wirkt, aber auch Gott nur als innerlich uns erfassende Geistesmacht, die von unsrem Geistesleben wohl begrifflich streng zu unterscheiden, aber ja niemals davon geschieden zu denken ist. Und ferner, wenn die im religiösen Verhältnis geschehene Erfahrung des Menschen spezifisch von andern verschieden ist, so doch nur psychologisch verschieden; und die Offenbarung selber ist eben auch ein psychologischer Vorgang, sonst nichts. Wie viel diese Anschauung noch von der bekannten Behauptung, daß Offenbarung einfach religiöse Genialität sei, entfernt ist, wird nicht leicht zu bestimmen sein.

Sodann wenn „Religion" und „Offenbarung" einfache Wechselbegriffe sind, Religion aber doch seit es und überall wo es Menschen gibt, existiert, so ist der angeführte Satz von Pfleiderer, daß „die ganze Geschichte der Religion auch Geschichte der Offenbarung ist", die notwendige Konsequenz. Die Einzigkeit derjenigen Offenbarung, die wir die spezielle nennen, fällt ganz dahin. — Auch Lipsius[34]) sagt: „reicht die Offenbarung genau so weit, wie die Religion, so ruht auch Alles, was als wirklich religiöser Inhalt irgendwie im frommen Bewußtsein lebendig ist, auf göttlicher Offenbarung. Alle wirklichen Religionen dürfen sich daher mit Recht auf göttliche Offenbarung berufen." Der letztere Satz, der übrigens selbst bei Ritschl[35]) Parallelen hat, läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig; man wird fragen dürfen, was

wohl die alttestamentlichen Propheten und etwa Paulus zu demselben gesagt hätten? Nach dieser Anschauung bleibt für das Verhältnis der testamentarischen Religionen, besonders des Christentums zu den übrigen nur ein relativer Unterschied übrig. Zwar sucht Lipsius den Unterschied zwischen der allgemeinen und der speziellen Offenbarung in der Form zu erneuern, daß er „mittelbare" und „unmittelbare" Offenbarung unterscheidet; die letztere soll sich auf das menschliche Heilsbewußtsein beziehen und als göttliche Heilsordnung, beziehungsweise Heilsgeschichte sich verwirklichen, und das sei nur da „wahrhaft möglich wo das religiöse Verhältnis wirklich geistig gefaßt ist", in der ethischen Religion (A. u. N. T.) Aber dieser Prozeß ist eben nur der einer psychologischen Entwickelung des menschlichen Gottesbewußtseins (vgl. nachher). Und das, was die unmittelbare Offenbarung zur „Offenbarung im engeren Sinn" macht, ist doch nur dies, daß sie eben die das religiöse Verhältnis selbst begründende Thätigkeit Gottes ist, die in der geschilderten Weise als eine rein innere gedacht ist. Wo nun dies der Fall ist, da ist auch Offenbarung im engeren Sinn; freilich aber hängt der Wert der so entstehenden Religion „von der mehr oder minder vollkommenen Weise ab, in welcher sie die Idee der Einen Religion zur Erscheinung bringt", am vollkommensten thut dies das Christentum. So ist es ganz bezeichnend, daß bei den modernen Darstellungen der Geschichte der Religion von Männern, wie Lipsius und Kuenen[36]) bei aller hohen Schätzung des Christentums gegenüber den anderen Religionen doch nur solche Gesichtspunkte für die Vergleichung aufgeführt werden, die zwar richtig, aber nicht die eigentlich entscheidenden sind, z. B. Natur- und Kulturreligion, natürliche und ethische Religion, Stammes-, Volks-, Weltreligion u. s. w. Die Haupt-

sache aber wäre doch vielmehr nach Stellen, wie 5 Mos. 4, 32 ff. diese: nur zu den Vätern Israels ist Gott selber persönlich gekommen und hat selbst ihnen sein Gesetz u. s. w. gegeben; nur in Jesu Christo ist Gott selber Mensch geworden und hat Sein Reich Menschen aufgethan u. s. w.

An diesem Punkt wird streitlos klar, daß es eine im innersten Centrum verschiedene Glaubensanschauung ist, welche hier die Liberalen und die Positiven scheidet. Die Ersteren lassen in der ganzen Geschichte der Religion, auch der spezifischen Offenbarungsreligion Alles menschlich, sehr menschlich zugehen. Das Göttliche darin sind gewisse religiöse Gefühle, innere Erlebnisse, und aus diesen bilden sich ja freilich auch gewisse, wertvolle Anschauungen von Gott und Gottes Vorsehung u. dgl., aber dieselben dürfen ja nicht als „Lehren" oder gar als verbindliche „Dogmen" auftreten, sondern haben nur die Bedeutung von „religiösen Vorstellungen" (so mehr Lipsius, Pfleiderer u. s. f.) oder „Werturteilen" (Ritschl) u. s. w. Alles, was hierüber hinausgeht, alles, was sonst von der betreffenden Offenbarung und Religion in die Erscheinung tritt, hauptsächlich gerade alle Lehren, Ordnungen u. s. f., das ist rein menschlich, ein Gemisch von Haltbarem und Unhaltbarem, Glauben und Aberglauben u. s. w. Am meisten blüht diese Anschauung gegenwärtig auf dem Boden der alttestamentlichen, historisch-kritischen Wissenschaft. Auch wenn etliche Männer des A. T., etwa ein Mose, „Offenbarungen" d. h. jene inneren religiösen Erlebnisse erfahren haben, so wird doch die Religion Israels eben als das Gewächs Israels beurteilt. Während das A. T. selbst auf's allerstrengste scheidet das, was Gott der Herr den Vätern des Volkes kundgethan hat, und das, was der Volksgeist selber produziert, ist nach Wellhausen, Stade, Kuenen u. s. f.

die altteſtamentliche Offenbarungsreligion eben iſraelitiſche Religion, ſich entwickelnd durch Henotheismus, Polytheismus zum relativen und zuletzt zum abſoluten Monotheismus oder wie man dieſen geſchichtlichen Gang näher beſtimmen möge. Wohl opponiert in den Propheten ein beſſerer religiöſer Geiſt gegen die empiriſche Volksreligion, aber das iſt nicht der Geiſt, der ſeit der uralten echt-göttlichen, monotheiſtiſchen Offenbarung gegenüber den Vätern ſich in der kleinen Schar der treuen Gottesverehrer behauptet hat, wie es die hl. Schrift darſtellt, ſondern das iſt eben die nun aufbrechende Blüte innermenſchlicher religiöſer Entwicklung. Auch in der modernen Darſtellung der neuteſtamentlichen Offenbarungsreligion, namentlich der Entwicklung der Glaubenslehren oder „Vorſtellungen" der neuteſtamentlichen Gottesmänner wird vielfach ſo vorgegangen, als ob bloß menſchliche Ingredienzen und Einflüſſe alles beherrſchten. Und ſo kann freilich die neu- wie die altteſtamentliche Theologie das Ihrige dazu beitragen, die ſpezifiſche Gottesautorität der hl. Schrift zu alterieren. Doch können wir dies hier nicht weiter unterſuchen.

Näheres über das Entſtehen der Religion und des Glaubens.

Die Frage, wie denn eigentlich nach der liberalen Anſicht Religion im Menſchen entſteht, iſt mit dem bisher Geſagten noch nicht deutlich beantwortet. In dieſer Beziehung nun, glauben wir, ſind innerhalb des Liberalismus zwei Strömungen zu unterſcheiden; und zwar iſt die eine derſelben wieder für die philoſophiſchen Dogmatiker die eigentlich bezeichnende, fehlt aber auch bei Ritſchl keineswegs. Die zweite dagegen vertritt Ritſchl neben der erſteren, ohne daß uns ganz deutlich geworden iſt, wie Beides bei ihm zuſammengeht; dagegen laſſen ſeine Schüler die erſtere Poſition faſt ganz fallen und werfen

sich (wenigstens Herrmann) mit aller Entschiedenheit auf die zweite. Vorläufig können wir den Unterschied als den der Anschauung eines mittelbaren und eines unmittelbaren Werdens der Religion (im subjektiven Sinn = Frömmigkeit) bezeichnen. Fast wörtlich gleich beschreiben nicht bloß Lipsius, Pfleiderer, Biedermann[37]), sondern auch Ritschl[38]) das Werden des Gottesbewußtseins im Menschen; nämlich es entsteht (so Ritschl) „aus dem Kontrast, in welchen sich die Menschen ursprünglich hineingestellt sehen dadurch, daß sie gemäß ihrer natürlichen Ausstattung unselbständige Teile der Welt sind, abhängig und gehemmt von anderen Wesen, welche auch nur Teile der Welt sind, und daß sie gemäß ihrer geistigen Kraftausstattung sich von aller Natur unterschieden und sich zu einer übernatürlichen Bestimmung angelegt fühlen." Das Bewußtsein dieses Kontrastes, sagt Lipsius, ist die „eigentliche Wurzel der Religion", legt dem Menschen „die Nötigung auf, denkend und handelnd den Kontrast zu lösen", und das geschieht durch die Gottesidee. Das daß der Mensch hierzu genötigt ist, das ist die erste Äußerung jenes göttlichen Moments im religiösen Verhältnis, des Offenbarungsmoments; aber das Ganze ist lediglich ein menschlich psychologischer Prozeß, der menschliche Geist ist es, der Gott in sich macht, d. h. gewisse Vorstellungen von einem höheren Wesen sich bildet, die nur sehr allmählich, wie wir gehört haben, reiner werden, immer aber sehr subjektiv geartet, also auch nur relativ wertvoll sind. Was in ihnen eigentlichen Wert hat, das ist der „religiöse Kern", d. h. das was darin wir, die wir auf der höchsten Stufe stehen, als jene „Offenbarung im engeren Sinn" anerkennen. Religion, wie Offenbarung wird somit völlig empiristisch erklärt. Und, wohlgemerkt, das Denken, das Nachdenken ist der Mutterschoß der Religion, wenn auch jene Nötigung, jener Kon-

trast mit seinen unangenehmen Zuthaten, Gefühl ist. Eine merkwürdige Wertung des Denkens auf dem Boden der Religion wenigstens bei Ritschl. Dieser hat auch in den späteren Auflagen seines Hauptwerks die Sätze beibehalten, daß die Religion wesentlich praktische Weltanschauung und Selbstbeurteilung ist, daß der Mensch „eben durch die Religion über die Welt erhaben wird, zur Herrschaft über die Welt kommt", die Religion „ist immer Deutung (und Ausführung) eines Verhältnisses der Menschen (dritte Auflage: zu Gott und) zur Welt unter dem Gesichtspunkt der erhabenen Macht Gottes zum Zweck der Seligkeit der Menschen." Ebenso entschieden aber, wie früher, hält Ritschl bis zuletzt den tiefen Unterschied, ja Gegensatz dieser praktischen Welterklärung zum sonstigen, theoretischen Welterkennen fest, namentlich zur Philosophie. Ein Punkt, über den man wohl nie sich gegenseitig verstehen wird. Denn außerhalb dieser Schule wird jedermann der Ansicht sein, daß „praktisches Welterkennen" eben auch Erkennen und, soweit es dies im wissenschaftlichen Sinn ist, philosophisch geartet ist. Die Metaphysik aus der Religionswissenschaft hinauszuweisen, ist contradictio in adjecto.[39])

Aber Ritschl nähert sich (besonders in der dritten Auflage seines Hauptwerks, s. S. 28) in seiner Beschreibung der Religion als praktischer Welterklärung auch derjenigen rein diesseitig-empiristischen Anschauung, welche für die Religion an sich oder im allgemeinen das bloße „Streben nach Gütern" als die Quelle, statuiert, so daß Gott eben der ist, welcher als im Besitz „einer höheren Macht über die Welt" gedacht dem Menschen Glück, zunächst rein irdisches Glück garantiert. So läßt Kaftan[40]) erst für die christliche Religion die sittlichen Gesichtspunkte als entscheidende hereinkommen; die Religion an sich aber stammt nicht aus sittlichen, sondern aus natürlichen

Werturteilen. Des Menschen Verlangen nach „Gütern", nach Glück, nach Seligkeit, welches auf Erden nie befriedigt wird, produziert den religiösen Trieb und damit die Idee eines über die Welt hinausliegenden Lebens und eines Spenders desselben, d. h. Gottes. Oder: „Die Erfahrung, daß der Mensch nicht im stand ist, sich das erwünschte Glück zu verschaffen, ist der Ausgangspunkt der Religion. Zunächst ein Mittel für das irdische Leben vollendet sie sich da, wo sie Selbstzweck wird und damit der Mensch seine Seligkeit im übermenschlichen Gut, in Teilnahme an Gottes Leben sucht." Wie weit ist es von hier zu dem Satz von Feuerbach,[41]) daß die Religion und auch das Christentum eigentlich Produkt des Egoismus ist, und zu dem von Bender,[42]) daß die Religion Bethätigung des Selbsterhaltungstriebs des Menschen ist, nicht Offenbarung, sondern ein menschlicher Prozeß, der nachträglich durch die Statuierung einer Offenbarung sich zu sanktionieren sucht?

Wenn nun aber auf dem Gebiet, das man sonst das der allgemeinen Offenbarung und der religio und theologia naturalis nennt, die Religion Resultat eines menschlichen, psychologischen und zwar wesentlich intellektualistischen Prozesses ist, so steht es nach der Ansicht der Ritschl'schen Schule auf dem Boden der christlichen Religion ganz anders. Hier ist nun sicher Herrmann als der eigentliche Sprecher dieser Schule zu betrachten; und es liegt in seinen Ausführungen ein Versuch vor, der positiven, ja in gewissem Sinn der pietistischen Anschauung möglichst nahe zu kommen, aber so, daß nach unserem Dafürhalten das, was Luther Schwarmgeisterei genannt hat, nicht vermieden wird. Zunächst sind von Herrmann verschiedene Worte zu verzeichnen, die man als ganz dem Sinn der positiven Anschauung entsprechend ansehen kann, so z. B.[43]):

„Offenbarung ist ein (äußeres) Ereignis, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben." Er wirft den liberalen Theologen ein „Stehen außerhalb des christl. Glaubens" deswegen vor, weil sie nur von Offenbarung Gottes *an* Christum reden, wie wir sie ebenso erfahren können, statt von abschließender Kundthuung Gottes durch Christum an uns. Bei Lipsius, vollends Biedermann, sei das Lebenswerk Christi etwas *bloß* historisches, ohne daß von derselben die christliche Idee wesentlich und ausschließlich abhängig sei (vgl. unten). Diese Sätze begrüßen wir mit Freuden, obgleich wir die Frage nicht unterdrücken können: ist jenes Ereignis erst *dadurch* Offenbarung, daß *wir* darin die Kundgebung des Heilswillens Gottes erkennen? Doch hören wir Herrmann sofort auch in seiner anderen Hauptschrift.[44]) Er geht hier, wieder ganz positiv, aus von der *Geschichtsthatsache* der Person Christi und dem neutestamentlichen, dieselbe bezeugenden *Wort*. „Das wirkliche Zusammentreffen mit Gott kann der Christ nur in dem geschichtlichen Zusammenhang anerkennen, dem er angehört und in dem er die Offenbarung gefunden hat, durch die Gott wirklich zu den Menschen kommt. Wir sind Christen, weil wir in dem Menschen Jesus auf eine Thatsache gestoßen sind, die uns Gott gewiß macht. (Seite 28.) — Gott gibt sich uns zu erkennen durch eine Thatsache, um deren willen wir an ihn glauben können, das ist die im Neuen Testament überlieferte geschichtliche Erscheinung Jesu. Dieser ist uns *die* Offenbarung Gottes. (S. 47—49.) — Freilich ist es unmöglich, die religiöse Überzeugung an ein historisches Urteil zu knüpfen (S. 57.) Einzelnes in der neutestamentlichen Überlieferung kann uns sehr zweifelhaft sein, aber einesteils: „Das Gesamtbild des inneren Lebens Jesu steht fest und bestätigt seinen wunderbaren

Anſpruch, daß er der Meſſias iſt“ (S. 60), anderenteils: „Chriſti Bild haben wir in der Gemeinde; indem wir ſeine Wirkungen ſehen, gehen uns die Augen auf für ſeine Wirklichkeit, an der wir dann dasſelbe erleben können“ (S. 58). Dieſe Sätze Herrmanns werden wohl auch ſofort deutlich gemacht haben, worin doch ſein Standpunkt, betreffend die objektive Geſchichtsthatſache der Offenbarung und das bibliſche Wort derſelben ein völlig anderer iſt, als der der poſitiven Theologie. *Nicht das einſt geweſene und geſchehene für ſich als ſolches, als objektiv fertiges*, iſt die Gottesoffenbarung. „Wir können als Offenbarung nur das verſtehen, was uns zu einem wirklichen Verkehr mit Gott bringt.“ Und das thut jene Thatſache nur mit ihrer fortgehenden Wirkung zuſammen; d. h. die damals geſtiftete und heute noch beſtehende *Gemeinde*, die *mit ihrem Leben* das Bild Chriſti uns übermittelt, iſt es, wodurch und worin ſich Gott uns offenbart. Und das *neuteſtamentliche* Wort iſt eben Gemeindewort, nicht objektiv fertiges Gotteswort. Es iſt als Gemeinde-, ſomit Menſchenwort vielleicht in ſehr Vielem irrig, aber es ſtellt uns jedenfalls ſicher einen Menſchen dar, der mit ſeiner Liebesgeſinnung, Geduld, Erhabenheit über die Welt u. ſ. w. einen göttlichen Eindruck auf uns macht. Aber wie, wenn alles, was wir da leſen, nicht wahr wäre? „Wir knüpfen die religiöſe Überzeugung nicht an ein hiſtoriſches Urteil.“ An was denn? nämlich, wenn doch (ſ. bei Herrmann S. 51) „Gott uns nur aus dem geſchichtlichen Leben entgegentreten kann“. Woher kennen wir denn geſchichtliches Leben, wenn nicht auf hiſtoriſchem Weg, durch hiſtoriſches Urteil? Doch nein, ſagt man, aus der „Gegenwart der Gemeinde“. Aber, wie? eine geweſene *hiſtoriſche* Perſon lernt man *als ſolche* aus etwas *Gegenwärtigem* kennen? Und erſt noch aus was für einer Gegenwart! Wie

muß man idealisieren, phantasieren, schönfärben, um dem Satz ausweichen zu können: wenn die wirkliche Christengemeinde die Abstrahlung des Bildes Jesu sein soll, denn wehe uns und Ihm selber! Aber — lautet nun wieder die Gegenrede — „ihr versteht uns nicht, der historische Christus ist uns nicht identisch mit dem Christusbild in der Gemeinde", andererseits „das was uns von der Göttlichkeit des neutestamentlichen Christus überführt, hat mit historischem Urteil nichts zu thun". Das aber nennen wir uns im Kreis herumführen.

Anders ausgedrückt: mit dergleichen Wendungen wird wohl ein Versuch angestrengt, dem reinen Subjektivismus durch Rückgang auf den biblischen Christus zu entrinnen; aber dieser Versuch ist vollständig mißlungen. Das was diese Theologen den historischen Christus nennen (vgl. unten Weiteres), ist unsere sogenannte religiöse Erfahrung, wie sie durch das Neue Testament (d. h. Manches darin) und das christliche Gemeindeleben entstanden ist und sich in gewissen religiösen und sittlichen Ideen ausspricht, angeschaut und dargestellt als diese historische Person. Ich bekomme auf die geschilderte Weise gewisse Eindrücke; Offenbarung ist ja nach Herrmann (S. 160) „die That Gottes, womit er es dem Menschen anthut". Das wird nun freilich allen andern Männern der Wissenschaft als Beschreibung von „Gefühlen" vorkommen; allein die Religion ist ja nicht Gefühlserregung (S. 27), obgleich „ein überwältigendes Erleben der Abhängigkeit von Gott stattfindet" (S. 198 f.), sondern es sind wesentlich Eindrücke (also nicht Gefühle?) sittlicher Art, um die es sich handelt. Die sittliche Hoheit und Schönheit Jesu zieht uns an und beugt uns vor sich, sie überführt uns davon, daß Gott die Liebe ist, daß das Gute eine Macht ist, eine Wirklichkeit, daß die sittliche Forderung uns im Innersten beansprucht

(S. 80, 85). So erleben wir Gott und erkennen, daß er „nichts anders sein will, als der durch Jesum in uns wirkende persönliche Geist", und so *wirkt* Gott und nur Gott selbst den *Glauben*. Dieser ist nicht notitia, nicht assensus, sondern fiducia, und zwar Vorsehungsglauben (S. 144). *Das Werden des Glaubens in uns und die Offenbarung ist eigentlich Eins*. Die christliche Religion entsteht dadurch, daß man „es erfährt, wie die Kraft der Liebe und die aus innerem Frieden quellende Siegeszuversicht Jesu uns erschüttert und demütigt", und dem so Erschütterten hilft Jesus und erlöst ihn, indem er ihn zwingt, in Seinem Dasein den Erweis der Wirklichkeit eines Gottes zu sehen, dessen Gegenwart ihn selbst in völliger Vereinsamung froh und zuversichtlich macht. Und so ist das Wirken Christi ein Wirken Gottes auf uns, eine Offenbarung (S. 160 ff.). Und so soll auch nach Haupt[15]) der Christ nur von „Offenbarungen leben, die, vermittelt durch Anderer Wort, ich selbst in der Gegenwart habe, und zwar als unmittelbare Offenbarung habe." Das ist's eben, was wir nach Luther Schwarmgeisterei nennen. Die Einzigkeit und Einzigartigkeit der Offenbarung als einstiger geschichtlicher That Gottes ist hier doch so sehr, wie bei Lipsius u. s. f., aufgehoben oder wenigstens darauf beschränkt, der Anstoß oder auch die Quelle von immer neuen ähnlichen Offenbarungen zu sein. *Der Glaube* statt Annahme des Worts von der einstigen, und einzig bleibenden Offenbarung zu sein, ist selbst Erleben einer jetzt ihm zu teil werdenden Offenbarung.

Merkwürdig ist endlich, wie jener intellektualistische Zug der Ritschl'schen Anschauung, den sie gar nicht Wort haben will, auch bei Herrmann trotz seiner Gefühls- und Willensbetonung wieder durchschaut, wenn er die „*Gedanken des Glaubens*" doch eine wesentliche Rolle spielen läßt. So sagt

er z. B. (S. 29): „Das religiöse Erlebnis ist nur die Zuwendung zu Gott, welche unter dem Eindruck der Offenbarung Gottes in uns entsteht und in den Gedanken des Glaubens sich ausprägt. Daß das religiöse Erlebnis schließlich immer im Unaussprechlichen endigt, erkennen wir mit der Mystik an; aber wir halten daran fest, daß das Ganze getragen ist von der geistigen, im Wort faßbaren Macht der Offenbarung Gottes, und daß das Ganze sich bewegt in den geistigen Regungen, die in den Gedanken des Glaubens zu Worte kommen."

In diesen Worten ist auch die Beleuchtung des von Herrmann (vgl. a. O. S. 175), Gottschick u. a. so sehr betonten Satzes enthalten, daß ihre Schule allein die lutherische Lehre vom Glauben als reinem donum Dei wahrhaft aufrecht halte. Der Glaube ist ja nichts als das Echo jenes göttlichen Eindrucks; und davon muß man auch die Konsequenz für die inhaltliche Bestimmung desselben ziehen, und dies geschieht bei Herrmann (S. 66) mit den Worten: „Die Regel lautet nicht: glaube Alles, sondern: glaube Nichts, als was diese Thatsache dir aufdrängt", oder: „der Glaube ist Vertrauen auf ein selbsterlebtes Ereignis" (S. 183), „der Glaube bezieht sich nicht auf Lehren, sondern auf eine Thatsache" (S. 182). Hier, in diesen Sätzen, scheint uns ein πρῶτον ψεῦδος der modernen Schule enthalten zu sein. Einmal: was ist das für ein „nicht — sondern?", „nicht auf Lehren, sondern auf Thatsachen?" Ist denn das ein sich ausschließender Gegensatz? Sodann und woher weiß ich denn von der Thatsache? Doch lediglich durch einen Bericht über sie; und jeder Bericht ist eine Belehrung. Ferner, das, was ich glaube, ist doch gerade nach der Ansicht dieser Schule (s. u.) nicht die Thatsache, sondern ein Inhalt, ein Wort u. s. f. derselben; die nackte Thatsache als solche, das was ich sinnlich oder geistig

erfahren habe, brauche ich ja gar nicht zu glauben, sondern das, was die Thatsache, die Erfahrung bedeutet. Das glaube ich, weil es die mir einzig richtige Weise scheint, das, was ich erfahren habe, zu verstehen und mir als lebendiges Gut anzueignen. Das aber, was die Erfahrung bedeutet, kann ich entweder mir selbst zusammenmachen, oder mir von einem Andern sagen lassen. Im ersten Fall statuiere ich reinen Subjektivismus, Schwarmgeisterei, und so kommt jedenfalls wahrhaftig keine Glaubenslehre zu stand, die „den Glauben als Einheitsband der Kirche" darstellt und „dazu geeignet ist, die kirchliche Verkündigung bei ihrer Aufgabe der Pflanzung und Pflege dieses Glaubens zu leiten" (Gottschick[46]); wie kann man so etwas von den durch ein rein individuelles Erleben entstandenen Glaubensgedanken erwarten? Im zweiten Fall vernehme ich von andern eine Deutung jener Thatsache, die sich mir, in Übereinstimmung mit allen, die dasselbe erlebt, als die richtige beglaubigt; diese Deutung ist das eigentliche Objekt des Glaubens. Nun, nach der positiven Ansicht hat der große Gott selber sich die Mühe genommen, durch das, was er — direkt oder indirekt — gesprochen hat, durch sein Wort diese Deutung seiner Offenbarung zu geben, und wir Positiven glauben diese Deutung, dieses Wort Gottes. Ist denn das ein so ärmliches Verhalten, Gott selbst zu glauben? Die Katholiken glauben der Deutung, die ihnen die Kirche gibt, die Liberalen dem, was sie selbst in subjektiven Gefühlen und Gedanken haben und derjenigen Deutung, die ihnen ex thesi „die Gemeinde" gibt. Auf katholischer Seite ist wenigstens klar, was die Kirche ist und sagt; auf liberaler Seite existiert (später hierüber mehr) ein Nebelding, „Gemeinde" genannt, das — bei liberalen Vorstellungen davon — niemand fassen kann, unter dem jedermann sich etwas anderes denkt

und dessen Stimme ausnahmslos jedermann wieder anders versteht. Was also glauben wir?

Die Antwort auf diese Frage von seiten der Ritschl'schen Theologie geben die Ausführungen Hermanns und Gottschicks über das Sittliche, das Gute als das eigentliche μυστήριον τῆς πίστεως. Da wir bei der Lehre vom Reich Gottes und in der Christologie diese Ansicht näher kennen lernen werden, so sei hier nur Folgendes bemerkt. Nach Herrmann müssen wir (S. 82 ff.) „die persönliche Macht des Guten in der Gestalt Jesu auf uns wirken lassen; Jesus weckt in uns das tiefste Verständnis der sittlichen Forderung und bleibt doch selbst der höchste Maßstab für unser Gewissen; er weiß sich selber nicht bloß als Ideal, sondern als Erlöser." Nach einer anderen Stelle (S. 78) schöpfen wir aus Jesu die Zuversicht, daß das Gute in unserm Leben eine Wirklichkeit und eine Macht hat, ja daß die göttliche Macht, die in ihm ist, uns zu Genossen seines Werks, der Verwirklichung des sittlichen Endzwecks in einem Reich Gottes macht." Allerdings werden wir in dem religiösen Erlebnis Gottes inne nicht bloß als „der über die Welt erhebenden Macht", sondern auch als „der Liebe, welche Sünden vergibt" (S. 77 f.); aber diese Sündenvergebung hat sozusagen nicht sowohl religiösen, als eben sittlichen Charakter: „der Lebenstrieb, das (durch die Erfahrung Christi gestillte) Verlangen nach Seligkeit einigt sich mit der Erkenntnis von der Notwendigkeit des Guten; der Glaube hat das Gute lieb, weil er Gottes erlösende Kraft in dem sittlichen Kampf erfährt, und die sittliche Thätigkeit gehört selbst zu unsrem Verkehr mit Gott" (S. 256 f.). — Nach Gottschick[17]) haben „alle Momente des christlichen Heilsguts ihre konstitutive Beziehung auf das Ideal eines Personlebens, dessen bestimmender Lebensgehalt die Nächstenliebe ist; die einzig feste Po-

sition im Inneleben als solchem ist das Bewußtsein von der verpflichtenden Kraft des Ideals der Nächstenliebe im Sinne Christi. Der Christ kann Gewißheit nur haben durch den Hinblick auf die ihm im Wort entgegentretende objektiv geschichtliche Thatsache der Person Christi. Christus lebt in der Fülle der Verwirklichung des Zwecks des menschlichen Personlebens" (d. h. der Nächstenliebe), „hierin leben und in der Gemeinschaft Gottes leben ist für ihn eins und dasselbe". Wir fragen nicht erst, mit welchen neutestamentlichen Sätzen diese letztere Behauptung bewiesen werden kann, vollends wie solch eine Anschauung mit Luther, besonders der Zweiteiligkeit von de libertate christiana stimme; sondern wir konstatieren: das was wir nach dieser Ansicht in Christo erleben und glauben, ist die Überführung davon, daß das Ideal der Nächstenliebe kein bloßes Ideal, sondern in Christo verwirklicht ist und wir dadurch sowohl getröstet, als angespornt und befähigt werden, auch unsrerseits zur Verwirklichung desselben in der Menschheit beizutragen. Das ist ja gewiß gut und schön, aber einmal hat die christologische Untersuchung die Frage zu beantworten, ob denn, wenn Christus nicht Gott ist, er der Mensch in der That das verwirklichte Ideal sein kann; sodann, was uns in diesem Zusammenhang zunächst allein angeht, der Glaubensinhalt soll nichts sein als ein Gefühl, eine Erkenntnis, eine Wahrheit, deren Ein und Alles die Nächstenliebe ist? Wir meinen mit Luther, die Religion, der Glaube beziehe sich auf Gott, nicht auf den Nächsten. Wir halten Schleiermachers Deduktion, daß die Religion nicht Wollen und Handeln sein könne, für unwiderlegt. Wir wissen, daß Unchristen, ja Atheisten, Pantheisten u. s. w. sehr voll von Nächstenliebe sein können. Wir könnten also höchstens nur das spezifisch christliche — ist das aber

denn noch ſpezifiſch? — in jenen Ausführungen finden, daß der Blick auf Chriſtum und ſeine Gemeinde beſonders ſtarke Motive, auch — weil Er es vollbracht hat — kräftige Antriebe zur Erfüllung dieſer Pflicht gebe, die übrigens anzuerkennen und zu vollziehen nicht Chriſtentum erfordert. Dann aber ſtehen wir in Anſchauungen, die, wie ich anderswo dargethan habe[48]), nichts weniger als neu und außerordentlich ſind: das Chriſtentum bringt dann neue und kräftigere Motive zu etwas, was für edle und denkende Menſchen auch ohnedies als Lebensaufgabe feſtſteht. Die Offenbarung und das mit ihr im weſentlichen identiſche Werden des chriſtlichen Glaubens iſt dem eigentlichen Gehalt nach nichts Anderes, als was jeder ſittliche Unchriſt da erfährt, wo er zum erſtenmal ſo recht vom ſittlichen Ideal, beſonders dem der Liebe, ſich ergriffen und begeiſtert fühlt; es iſt das erſtmalige, beziehungsweiſe immer neue Entzündetwerden durch Chriſtum, ſein Vorbild und ſeine Gemeinde zu dem Entſchluß des Lebens in der Liebe.

Und was hat Gott hiebei für eine Stellung? Was bleibt denn eigentlich als das reine donum Dei übrig? Sittliche Entſchlüſſe ſind doch ihrem Begriff nach eigene freie Thaten; ja auf Kant'ſchem Boden heißt es Heteronomie einführen, wenn man die ſittlichen d. h. autonomen Bewegungen von irgend etwas außer dem Menſchen vorgehenden abhängig macht. Und damit, daß ich eine hiſtoriſche Thatſache „nacherlebe", hört ſie doch nicht auf, als hiſtoriſche etwas außerhalb meiner vorgegangenes zu ſein. Das Chriſtentum weſentlich ſittlich auffaſſen heißt — wenn wir die Vorwürfe der Ritſchl'ſchen erwidern wollen — es dem „natürlichen Menſchen" zudekretieren. Nochmals, was bleibt denn bei alledem für eine Stellung für Gott übrig? Im ganzen die, welche die Philo-

sophie der „sittlichen Weltordnung" zuweist; er hat die Welt so eingerichtet und lenkt sie so, daß dieses Thun und dieses Reich der Liebe sein kann und sein soll. Und das hat er überzeugend in Christi Leben, Thun und Sterben u. s. w. gezeigt, seitdem nimmt uns nichts und niemand den Glauben an die Vorsehung d. h. den Glauben, daß alles in der Welt dem Ziele des Guten dient. Über diese unten mehr. — Mit alle dem nun scheint uns betreffend das Verhältnis der allgemeinen zur speziellen Offenbarung das Urteil gerechtfertigt zu sein, daß auch auf dem Boden der Ritschl'schen Anschauung die letztere zu Gunsten der ersteren alteriert, der spezifische Unterschied aufgehoben ist. Wohl wird fast ausschließlich die spezifische Offenbarung und zwar als geschichtliche betont, aber ihr Inhalt und damit ihr Charakter ist nicht etwas, was über den allgemein-menschlichen geistigen Lebenskreis hinausginge; es handelt sich lediglich um psychologische Bestimmtheiten, Gefühle, Willenserregungen und Motive, Erkenntnisse, Werturteile u. s. f., um Vorgänge, wie sie wahrhaftig überall und immer, wenn auch in graduell weniger vollkommener Form, auch außerhalb des Christentums vorkommen. Die sein sollende Welterhabenheit, das Bewußtsein, in seinem innersten Sein und Wert durch die ganze Welt nicht erreicht oder gestört zu sein, drücken schöner, als alle modernen Worte, altheidnische Sprüche wie si fractus illabatur orbis u. s. w. aus; und wenn die Welterhabenheit wesentlich Weltbeherrschung ist, so ist das etwas, was seit Gen. 1, 26 allen Menschen aufgegeben und (relativ) möglich ist. Auch ein D. F. Strauß faßt seine religiös-ethische Weltanschauung in den Satz zusammen, daß der Mensch nicht vergessen solle, daß er Mensch, kein bloßes Naturwesen, und daß Raum für sein, des Geistes, Walten auf Erden ist. Und die Leugnung

der theologia naturalis bei Ritschl zu Gunsten der spezifischen Offenbarungstheologie bedeutet faktisch, daß der Gehalt der letzteren auf den der ersteren reduziert ist.[49])

Doch wir sind in der Darstellung der liberalen Anschauung von Offenbarung und Glauben der der positiven vorangeeilt; oder vielmehr, wir müssen nun auf einen Punkt der letzteren näher eingehen, der bis jetzt nur kurz berührt wurde, der aber den Unterschied der beiden Ansichten erst vollends klarstellt. Derselbe wird am einfachsten durch die Titel Gesetz und Evangelium bezeichnet.[50]) Wir haben oben gesagt, nach positiver Anschauung wirke der im Wort lebende und wirkende Gott oder der hl. Geist durch die Eindrücke des göttlichen Ernsts und der göttlichen Liebe zunächst gewisse motus primi inevitabiles, Schrecken über die Sünde, Heilsverlangen u. s. w. Das was im Menschen erreicht werden soll, ist contritio und fides, beides zusammen schafft das Eine Wort Gottes; aber auf die erstere, die Buße, wirkt es hin wesentlich durch das in ihm enthaltene Gesetz, und so heißt nach Luther und der Konkordienformel alles das, was uns von unsern Sünden und Gottes Zorn überführt, namentlich auch die Predigt vom Sterben Christi nach derjenigen Seite, wonach sich darin Gottes strafende Gerechtigkeit offenbart. Dagegen den getrosten Glauben an die sündevergebende Gnade wirkt das Wort Gottes durch das Evangelium (im engern Sinn) d. h. die Predigt von Christo als dem, der unsre Sünde gebüßet hat u. s. f. Wenn selbst Beck[51]) dieser Lehre den Vorwurf macht, sie trenne in abstrakter unhistorischer Weise das, was in der hl. Schrift reell ein Ganzes bilde, so ist dies gegenüber der Darstellung der Konkordienformel unberechtigt. Man könnte freilich Becks eigene Darstellung als eine solche ansehen, die sich der gleich zu besprechenden der Ritschl'schen Schule wenigstens sehr nähert, wenn er sagt:

„Der christlichen Bußpredigt und ihrem Bußprodukt liegt gerade die göttliche Heilsthatsache in Christo zu Grund, wie sie in seinem Tod und seiner Erhöhung zusammengefaßt ist als Einheit des richterlichen Ernsts und der erbarmenden Gnade." Aber daß Beck doch im wesentlichen auch hier in lutherischen Bahnen bleibt, beweisen schon die letzten Worte dieses Satzes, die wir aus seiner Versöhnungslehre ganz verstehen lernen. Sodann aber beachte folgenden Satz Becks, in welchem bezeichnender Weise ein „nicht bloß — sondern auch" da steht, wo die moderne Schule ein „nicht — sondern" gesetzt hätte: „contritio entsteht nicht bloß aus den erschütternden Gesetzesschrecken, sondern zugleich auch aus der schmelzenden, erweichenden Macht der göttlichen Güte und Gnade." Endlich ist zu bedenken, daß Beck in jenem ersten Satz von der *christlichen* Buße redet; dieser aber geht nach ihm die *gesetzliche* Buße als Vorstufe voran.

Dieser Unterschied der *christlichen* und der *vorchristlichen* Buße ist bei allen hierher gehörigen Verhandlungen sowohl geschichtlicher Art, namentlich über den Sinn der lutherischen Lehre von Gesetz und Evangelium, als auch prinzipieller Art nie außer Auge zu lassen. Die Sache wird nur dadurch komplizierter, als sie an sich ist, daß unter „christlicher Buße" teils die poenitentia quotidiana der wirklich schon *Bekehrten*, teils die von Getauften, der christlichen Kirche zunächst äußerlich Angehörigen, die erst sich bekehren sollen, verstanden werden kann. Und diesen Unterschied hat auch *Luther* selbst nicht immer klar im Auge behalten. Gleich die erste These redet von omnis vita *fidelium* als fortwährender poenitentia, offenbar wird aber dabei vorausgesetzt, daß alle Getauften fideles seien. Und da dem Getauften eben das *neutestamentliche* Wort Gottes gepredigt wird, so ist es das

Evangelium, das in gewiſſem Sinn Buße hervorruft. Und Luther, wie die Konkordienformel betonen, daß es der neuteſtamentliche Geiſt ſei, der nicht bloß tröſte, ſondern zuerſt ſtrafe. Aber mit dieſem Strafen übt er eigentlich alienum opus, um dann proprium opus zu vollbringen, das iſt das Tröſten der conscientiae perterrefactae. Das was ſo für das neuteſtamentliche Wort alienum iſt, iſt proprium eben für das Geſetz. Dieſes iſt es (in dem vorhin beſchriebenen Sinn), was nach Luther[52]) die Krankheit aufdeckt, damit dann das Evangelium die Arznei gebe. Nach der Konkordienformel predigt das Evangelium Vergebung der Sünden nur den Zerſchlagenen oder Bußfertigen. Das aber ſind die Betreffenden eben durch das Geſetz geworden. Dieſes macht zuerſt den Menſchen zu einem, der ſein Elend, ſein Verdammtſein fühlt und nach Gnade ſchreit, dann tritt Chriſtus als der Heiland und Arzt zu ihm und rettet ihn. Das Verhältnis der Geſetzespredigt mit ihrem Schrecken und des Evangeliums mit ſeinem Troſt einerſeits, und das von contritio und fides andererſeits iſt ſicher nach Luthers Lehre — obgleich zugegeben iſt, daß Luther nicht immer ganz ſcharf unterſcheidet — nicht ein bloßes Mit- und Ineinander, ſondern ein Nacheinander. Nur bedenke man, die beiden, contritio und fides ſind nicht ſo außer einander, daß jetzt der Menſch bloß, ausſchließlich unter dem Zeichen der contritio, jetzt ausſchließlich unter dem der fides ſtünde. Die lutheriſche Lehre kennt ja Stufen des Glaubens; ſelbſtverſtändlich iſt jedenfalls bei der contritio, ja ſchon bei der attritio die fides generalis vorausgeſetzt; aber auch von derjenigen fides, die dann als specialis Chriſtum ergreift, iſt etwas, ein Anfang bei der rechten contritio vorhanden, denn nach Luther (de capt. bab. ſ. hinten) wie auch Calvin[53]) geht die contritio aus der fides inſofern hervor,

als dem Menſchen im Wort Gottes die comminatio und die promissio Dei gezeigt und von ihm angenommen wird. Beck würde dies ſo ausdrücken: es iſt die Johannespredigt, die mit ihrem Ruf μετανοεῖτε und dem doppelten Hinweis, teils auf das Gericht, teils auf den nahenden Heiland, Eindruck macht. Davon iſt aber, wie geſagt, ſehr zu unterſcheiden die Wirkung des Wortes von Chriſto auf die, die ihn ſchon in der Bekehrung zu eigen gewonnen haben; bei dieſen folgt aus ihrer fides specialis die ſ. g. poenitentia quotidiana, aber wohlgemerkt auch das dieſe bewirkende Wort iſt inſofern Geſetz, als es ſich darum handelt, den immer neu ſich regenden „alten Adam" auszutreiben.

Mehrere neueren poſitiven Theologen nähern ſich nun — und mit Recht — der Ritſchl'ſchen Schule dadurch, daß ſie in dem Wort, das die Bekehrung wirkt, beſonders auch die Vorführung des hiſtoriſchen Chriſtusbildes betonen. Inwiefern dies mit einem — übrigens in der ſogenannten poſitiv-bibliſchen Schule längſt üblichen — Charakterzug der Chriſtologie in unſerer Zeit, der Vorliebe für analytiſche (hier: bibliſch-analytiſche) Darſtellung gegenüber der orthodoxen rein ſynthetiſchen Chriſtologie zuſammenhängt, wird ſpäter deutlich werden. Mit Recht erwartet dieſe Anſchauung das Größte von dem einfachen Wirkenlaſſen eines möglichſt getreuen, lebendigen, ja nicht durch Menſchenzuthaten geſchmückten, ſondern ſchmucklos wahren evangeliſchen Chriſtusbild. Wenn dabei echt modern auch von Dorner[54]) der ſittliche Charakter, das „ſittliche Lebensbild" Jeſu betont und als das dargeſtellt wird, was eine Buße und Glauben erweckende Macht habe, ſo iſt dies durchaus nicht auf den Eindruck der Tugenden des Vorbildes Chriſti u. dgl. zu beſchränken; ſondern es iſt der Geſamteindruck der Perſönlichkeit und ihres Lebens als ein ſolcher

gemeint, der uns sowohl von unserem ungemeinem Abstand von solcher Höhe und Reinheit der Gesinnungs- und Handlungsweise beugend überführt, als auch uns das Erbarmen zeigt, das uns aus diesem Elend hilft. Das letztere kommt dann besonders durch das Bild des Leidens Christi zur vollen Geltung, und dieses fassen die Orthodoxen absolut nicht bloß sittlich, als Bewährung des Berufsgehorsams u. s. f., sondern irgendwie als propitiatorische Leistung. Davon unten mehr. Nach Kähler[55]) muß zuerst im Menschen ein zutreffendes Urteil über die Unsittlichkeit hervorgerufen werden, und das geschieht durch Bekanntschaft mit dem Inhalt des göttlichen Gesetzes; eine entsprechende Einsicht bringt am wirksamsten das Bild Christi. Denn „am deutlichsten wird der Wert der ungetrübten Gottesgemeinschaft an Christo dem Urbild, und es entstehen die lebendigsten Eindrücke, wenn unter dem Blick auf dieses Bild der Sinn sich den Wirkungen des Geistes Christi erschließt". Dabei bleibt nun aber Kähler im wesentlichen ganz in den Bahnen der altpositiven Theologie insofern, als er durchaus als das erste die Sündenerkenntnis, das Sündenbewußtsein und Sündenbekenntnis — durch gesetzesartiges Wirken auch des Bildes Christi — entstehen und hierauf erst den Glauben, und zwar zuerst als „verzichtenden", dann als „aneignenden" folgen läßt und ausdrücklich sagt: „auch ein bloß verneinender Beginn der Sinnesänderung ist nicht durchaus undenkbar." Endlich der „aneignende" Glaube kommt nach Kähler erst durch die Gewißheit dessen, was im Hohepriestertum Christi liegt, zu stande. Auch hier ist klar, wie eng diese ganze Frage über die Entstehung der Bekehrung aus der Predigt mit der Christologie zusammenhängt. Wir können hier die Sache, namentlich die Frage über die Bedeutung der obedientia activa (vgl. Frank gegen Loofs[56]) nicht ausführlich darlegen und bemerken nur, daß es sich nach unserer

Ansicht, was die Predigt von Christo betrifft, darum handelt, zunächst ein echt evangelisches Bild Jesu zu entwerfen; und in diesem (auch dem synoptischen, vgl. z. B. Matth. 8,17) dürfen neben den sittlichen hauptsächlich diejenigen Züge nicht fehlen, die ihn als das Lamm Gottes, als den vorführen, der in priesterlich-opfermäßiger Hingebung unsere Schuld trägt. Überhaupt betreffend das evangelische, nur auch synoptische Christusbild muß der modernen Theologie eine, mit apoc. 22,18.19 ähnliche Warnung sehr ernst zugerufen werden: „nichts dazu-, aber auch nichts davonthun!" Man male doch wirklich und ehrlich den synoptischen Christus! Weiter hiervon unten.

In dem Gesagten sind auch die Gründe enthalten, warum wir die Darstellung der Entstehung des Glaubens bei Ritschl und seinen Schülern nicht für echt evangelisch halten können. Ritschls[57]) Anschauung, welche — namentlich mit Beziehung auf die verschiedenen Auflagen seines Hauptwerks — nicht ganz leicht zu eruieren ist, möchte folgende sein: Christus macht auf uns den Eindruck des Offenbarers Gottes und des Urbilds der geistigen Weltbeherrschung. Das weckt oder dadurch bewirkt Gott Glauben, d. h. Vertrauen auf die Gnade oder darauf, daß Er Liebe, Vater ist. Dieses Vertrauen, also die fides, ist Grund, Motiv, nicht erst Ziel der contritio. Ich erfahre ja hier, daß ich Gott recht bin trotz meiner Sünde, die bleibt, ja die ich angesichts Christi und der Liebe Gottes erst ganz erkenne. Und das, daß also Gott sich uns als der Sündenverzeihende kund thut, das ist die Rechtfertigung. Die wirkt den Glauben, der Glaube ist Folge der Rechtfertigung. Denn durch diese, d. h. das Kundthun der Liebe Gottes in Christo, wird das in uns vorher vorhandene Mißtrauen gegen Gott überwunden, es wird eine auf Gott gehende, ihm zustimmende Bewegung des Willens, hauptsächlich eben das Vertrauen her-

vorgerufen. Andererſeits kann Ritſchl auch ſagen: „die Rechtfertigung erfolgt unter der Bedingung des Glaubens", das erklärt er aber ſo: „indem ſie den Glauben hervorruft". Verſöhnung aber heißt dieſer Akt von der ſittlichen Wirkung aus angeſehen, von dem Erfolg aus, daß ſo derjenige, dem verziehen wird, auf das herzuſtellende Verhältnis zu Gott eingeht, die Feindſchaft wider Gott aufgiebt und ſeinen Willen auf Gottes Endzweck, das Reich Gottes, d. h. die ſittliche Gemeinſchaft, in welcher das Prinzip der Liebe herrſcht, richtet. „Die Aufhebung der Schuld" (Rechtfertigung) ſchließt als wirklicher Erfolg gedacht diejenige Veränderung des Schuldbewußtſeins in ſich, daß in demſelben nicht mehr der in der Sünde vollzogene Widerſpruch des Willens gegen Gott fortwirkt, vielmehr das Gegenteil hiervon ſtattfindet (Verſöhnung). — Fragt man aber: iſt dieſer Akt *ein wirklicher Akt*? d. h. etwas, was der Menſch, der Chriſt einmal an einem beſtimmten Punkt oder Abſchnitt ſeines Lebens „erlebt"? ſo antwortet Ritſchl: allerdings kommen bei groben Sündern, Widerchriſten u. ſ. w. exceptioneller Weiſe Fälle „*akuter Bekehrung*" vor, aber das durchaus Normale iſt, daß eine allmähliche Erziehung für das Gute von ſelbſt die Einflüſſe entfaltet, durch die man im reiferen Alter zu einem ernſten Glauben an Chriſtus kommt. Hierüber ſpäter mehr bei der Unterſuchung einiger ethiſchen Hauptfragen. Aber *wie* ſoll denn eigentlich jene „Rechtfertigung" nach Ritſchl näher gedacht werden? Das was man wirklich *erlebt*, iſt ja nicht ſie, ſondern ihre Wirkung, der Glaube und die Verſöhnung. Was iſt ſie ſelber? Sie iſt *der ſeit Chriſto feſtſtehende Beſitz der Gemeinde*, das *Gemeindebewußtſein* von der Liebe Gottes, welches durch die in der Gemeinde vorhandene Fortpflanzung des Evangeliums des Bildes Chriſti u. ſ. f. auf jeden einwirkt. Die Recht-

fertigung ist Attribut der Gemeinde. Diese ist ja nach Luthers Wort „voll von Sündenvergebung", und das ist nicht, wie Luther es zweifellos meinte, auf den objektiv göttlichen Besitz der Gnadenmittel, sondern auf das subjektive Bewußtsein zu beziehen.

Nimmt man zu der bisher gegebenen, dem Werk über die Rechtfertigung folgenden Darstellung noch die des „Unterrichts in der christl. Religion" hinzu, dem man gewiß die für ein katechetisches Werk notwendige einfache Klarheit nicht nachrühmen kann, so wird es keine Entstellung sein, wenn man die Ritschl'sche Lehre etwa so allgemein verständlich darlegt: du fragst: wie werde ich ein Christ? Thörichte Frage! Du bist's längst, du bist ja Glied der Gemeinde, das werde dir bewußt. In ihr ist Gottes Liebe, ist das dir gegeben, daß du Gott recht bist trotz deiner Sünde. In ihr waltet und wirkt das Erinnerungsbild Christi, das dir sagt: Gott ist dein Vater. Das wirkt sofort in dir, daß du das Mißtrauen, als ob Gott dir zürne, diese schlimmste Sünde, die es gibt, fahren läßt und Vertrauen zu deinem Vater fassest, eben damit auch daß du in Gottes Absichten und Zwecke eingehest und auch das Deine zur Verwirklichung derselben, zur Herstellung einer allgemeinen sittlichen Gottesherrschaft beiträgst. Allerdings wird dieser Eindruck der Liebe Gottes dich auch beugen, dir dein noch mit Sünde Behaftetsein erst recht klar machen; aber laß ja nicht darob Furcht, Verzagtheit oder gar weltflüchtige Abkehr von der Aufgabe der Mitarbeit am Reich Gottes aufkommen; vielmehr je mehr du dich dieser positiven Aufgabe widmest, der der Liebe, umsomehr erlebst du auch die Rechtfertigung. Denn Glaube und Liebe ist eigentlich dasselbe, nur denken wir beim Begriff „Glauben" zugleich an gewisse Vorstellungen von Gott und Welt, an unsre Weltanschauung von der Idee

Gottes aus u. ſ. w. — Iſt dieſe unſre Darſtellung Ritſchl's richtig, ſo ſpringt der Unterſchied derſelben von der echt-evangeliſchen in die Augen. Mit vollem Recht ſagt Lipſius[58]): „die terrores conscientiae kennt Ritſchl nicht.“ Vielleicht milder ausgedrückt: Ritſchl kennt nur einen poſitiven, nicht den negativen Weg zu Chriſto. Das will heißen: wie ſolche Leute, die lutheriſch-pietiſtiſch ausgedrückt „in der Taufgnade bleiben“, allmählich durch den Einfluß frommer Umgebung, Lehre u. ſ. f. hineinwachſen in ein gewiſſes reiferes Chriſtentum, das kann man bei Ritſchl — übrigens auch das nicht in ſehr tiefgehender Darſtellung — etwa finden. Aber daß leider dies ſehr ſeltene Ausnahmen in der Chriſtenheit ſind, weiß doch jedermann. Von den unendlich Vielen, die „aus der Taufgnade fallen“, die Jahrzehnte lang ohne Gott, ohne Chriſtum — um nicht zu ſagen: wider Gott, wider Chriſtum — dahingehen, weiß Ritſchl nichts. Oder wenn er meint, dieſe werden durch das Chriſtusbild der Gemeinde ohne weiteres ſo gerührt, daß doch das in ihnen ſchlummernde Chriſtentum erwache, ſo iſt das bei den meiſten einfach falſch. Das wird ihm jeder halbwegs erfahrene Seelſorger ſagen. Nein, das Chriſtusbild ſelbſt übt — ſchon im Neuen Teſtament war es ſo und ſo iſt es immer — ſeinen wahren Eindruck eben nur auf die Armen und Elenden, auf die, welche Gott durch Heimſuchung aller Art und innere Not hat um Erbarmen ſchreien lehren, kurz denen das Geſetz den Weg zu Chriſto gewieſen hat.

Auch Herrmanns[59]) Darſtellung, obgleich ſie noch weit mehr als Ritſchl in einer zum Teil uns ſehr ſympathiſchen Weiſe die Eindrücke des Chriſtusbildes ſchildert, beſtätigt uns nur in dem Urteil: dieſes Chriſtentum iſt nicht das der armen Sünder, ſondern das der Edlen; und es gibt wohl ſehr ſittliche Anregungen und allerhand Thun und Wirken

im sogenannten Reich Gottes, aber es gibt keine Ruhe für Mühselige und Beladene, namentlich peccato et culpa onerati. Für seinen Satz „Christus weiß sich nicht bloß als Ideal, sondern als Erlöser" gibt Herrmann eine wirklich schöne Schilderung der verschiedenen Seiten der Herrlichkeit Jesu. Aber merkwürdig, wenigstens nach unsrem Gefühl, kommt dabei die des Sünderheilands durchaus nicht zum vollen Recht. Die Person Jesu „zieht uns durch ihre Schönheit an und beugt uns nieder durch ihre Hoheit", „wir erfahren in Ehrfurcht, wie seine Kraft und Reinheit uns unsre Willensschwäche und Unlauterkeit vor die Seele stellt". Ist denn dies, die „Willensschwäche und Unlauterkeit", unser ganzes Gebrechen? Haben die Zöllner und Huren, die nach Matth. 21, 32 vor den Pharisäern und Schriftgelehrten ins Reich Gottes kommen, nichts andres an sich befunden? Und der Pharisäer Saulus? Bedeuten die Rufe: „Jesu erbarme dich mein" nur das Bekenntnis der „Willensschwäche und Unlauterkeit?" Wenn nun so diese unsre Schwäche uns vor Augen gestellt ist (also doch zuerst eine Art concio legalis mit einer Art contritio?), „dann schlägt der gewaltige Anspruch, den Christus erhebt, bei uns ein", und wir erleben Gott als den, der „der sittlichen Not abhilft, für welche Jesus uns die Augen öffnet als die über die Welt erhebende Macht und als die Liebe, die Sünde vergiebt. Wir erfahren, wie die Kraft der Liebe und die aus innerem Frieden quellende Siegeszuversicht Jesu erschüttert und demütigt." Aber andererseits „der Komplex von Thatsachen, der schließlich unser Umfaßtsein von der christlichen Gemeinde ausmacht, bedeutet für uns die Kundgebung Gottes, daß er uns die Sünde vergeben wolle." „Bei jeder Erkenntnis der Pflicht tritt dem Christen der Kontrast zwischen seiner Unwürdigkeit und der rückhaltlosen Liebe Gottes hervor. Aber

mit bewußter Abſicht ſoll der Chriſt nicht auf dieſe Empfindung der Reue, ſondern (sic) nur auf die poſitiven Aufgaben des Lebens gerichtet ſein; in ihrem Licht allein erwächſt aus dem läſſigen Unbehagen des Sünders eine wahrhaftige Reue."

Bei dieſer Darſtellung, mit welcher die von Gottſchick[60]) im weſentlichen ſtimmt, haben wir vornweg den Eindruck, der Verfaſſer kenne das, was er „läſſiges" (?) Unbehagen des Sünders nennt und was wir den tiefen Jammer des zum *ταλαίπωρος* im Sinne von Röm. 7 gewordenen nennen, nur aus gewiſſen Karrikaturen, nicht aus den Erlebniſſen von Leuten wie Luther, deſſen Ruf: „o meine Sünde, meine Sünde" eben auch der einer durch das Geſetz Gottes perterrefacta conscientia war. Sodann aber ſcheint uns in all dieſen Ausführungen ſich eben das zu rächen, daß die göttliche Heiligkeit in dieſer ganzen Theologie nicht zu ihrem Recht kommt. Wir halten kaum ein anderes Wort Ritſchls für ſo tief bedenklich und grundfalſch, wie dieſes[61]): „Der Begriff der Heiligkeit iſt in ſeinem altteſtamentlichen Sinn aus verſchiedenen Gründen im Chriſtentum nicht gültig und in ſeinem neuteſtamentlichen Gebrauch undeutlich." Als der Heilige iſt Gott nach alt- und neuteſtamentlicher Anſchauung der abſolut intakte, in ſich ſelbſt ewig friſche, lebendige, der für ſich ein Tabu bildet, dieſes aber durch „Erwählung" öffnet, und in Chriſto thut er dieſen ſeinen ihm ſpezifiſch und allein eignenden ewigen Lebensbezirk denen auf, die aus der Welt heraustreten auf Seinen Ruf und durch Glauben dem Ewig-Reinen ſich hingeben. Wahrhaftig, wer fühlt es dem hiſtoriſchen Jeſus nicht an, daß auch dieſer Heiligkeitseindruck, abſtoßend, fernhaltend, niederwerfend von Ihm auf alle ausging und ausgeht, welche die Weltart an ſich haben und nicht fahren laſſen wollen? Bloßen Liebeseindruck hat wahrlich Jeſus nicht auf ſeine Zeitgenoſſen gemacht. Und

noch eins: die Heiligkeit ist gar keine bloß sittliche Eigenschaft. Es war weder bloße Erfahrung von Jesu Liebe, die den Petrus zu dem Ausruf brachte: „Herr gehe hinaus vor mir, ich bin ein sündiger Mensch“ (Luk. 5, 8); noch auch ist dort von der sittlichen Reinheit Jesu unmittelbar die Rede. Nein es war der Eindruck der Gottesmajestät, das Gefühl von dem Tabu des intakten und göttlich mächtigen Lebens, was hier wirkte. Natürlich wirkt dies also schreckenerregend nicht auf das Geschöpf als bloßes Geschöpf, sondern auf den Menschen als den, welcher selbst nicht intakt, sondern Sünder ist; aber es ist kein bloß sittlicher, sondern — recht verstanden — zugleich ein physischer, kurz ein pneumatischer Eindruck, der den sarkisch gearteten Menschen trifft und schreckt. Alle diese Wirkungen darf man mit Luther auf das Gesetz — aber dies Wort im weitesten Umfang genommen — zurückführen, auf diejenige sich uns bezeugende Gottesmacht und Gottesherrlichkeit, die uns, namentlich im Gewissen, von unsrem und zwar verschuldeten Abstand von Gott und davon überführt, daß Gottes heiliges Leben für die, die von ihm sich nicht heiligen lassen, den Tod bedeutet. Auch die heiligsten Männer des N. T. erschrecken, wenn ihnen der Herr erscheint. Aber nur dem, den Er also von seiner Krankheit überführt hat, präsentiert Gott in Christo, durch das Evangelium (im engeren Sinn) den Arzt und die Arznei. Oder: wer durch das Gesetz nach Röm. 7 vom Innersten heraus den Ruf ausgestoßen hat „ich elender Mensch“, wer hat beten lernen im Sinn des Bittgebets, ja des Schreiens um Erbarmen (hierüber weiteres unten), der ist damit in die Krisis eingetreten, die mit dem Nahen Christi als des Sünderheilands und dessen Annahme in der fides specialis ihr seliges Ende findet.

Die Fragen, die sich hier sofort aufthun über die Be-

kehrung als in beſtimmtem Zeitraum vor ſich gehend, über das Bewußtſein des „daß“ und des „Wann“ derſelben wollen wir erſt in unſrem ethiſchen Abſchnitt beſprechen. Dagegen muß hier noch ein eigentümlicher Vorwurf abgewieſen werden, den die modern Liberalen der poſitiven Anſchauung machen, nämlich daß bei derſelben das bloße Annehmen einer „Lehre von Chriſto“, ja gar einer „fremden Lehre“, eines „Dogmas“ u. dgl. das eigentlich entſcheidende ſein ſolle. Ob und wie dies älteren Orthodoxen gegenüber etwa berechtigt iſt, haben wir nicht zu unterſuchen. Aber von den modernen Poſitiven wird, ſoviel wir wiſſen, keiner durch dieſen Vorwurf getroffen, am wenigſten die Angehörigen der poſitiv-bibliſchen Schule, Beck u. ſ. f. Die ſpätere chriſtologiſche Unterſuchung wird zeigen, daß die Feſthaltung an der ſogenannten metaphyſiſchen Gottheit Chriſti uns ſo wenig, wie einſt Luther, hindert, in dem Verhältnis Chriſti zu uns Ihn als den Heiland durchaus in den Vordergrund und Mittelpunkt zu ſtellen. Und „die Lehre von Chriſto“, wie ſie aus der hl. Schrift genommen wird, iſt wahrlich keine bloße Lehre, ſondern trägt den lebendigen Chriſtus ſelber in ſich, und an den glauben wir und lehren wir glauben, nicht an unſre Lehre. Schon früher aber haben wir darauf hingewieſen, daß keine Verkündigung von Chriſto ſein kann, die nicht eine „Lehre“ wäre; auch die einfachſte Reproduktion des evangeliſchen Chriſtusbilds, vollends in Ritſchl'ſcher Beleuchtung iſt eine „Lehre“. Sodann vollends eine „fremde“ Lehre ſoll es ſein, die wir den Leuten zum Annehmen präſentieren, wir, die wenigſtens den heiligen Willen haben, lediglich nichts vorzutragen, als was unſer Gott und Vater in Seinem Wort geſagt hat? Dieſes unſeres Gottes und Vaters Wort ſoll eine fremde Lehre ſein und ſoll das mehr ſein, als diejenige „Lehre“, welche uns in thesi eine

„Gemeinde", die wir für ein unfaßbares x halten, aber in praxi eine Theologie darbietet, die mit alle dem im Widerspruch ist, was seit achtzehn Jahrhunderten die einzige Gemeinde, die wir kennen, lehrt?

Unmittelbar hiemit hängt endlich noch die Frage zusammen, wie das, was wir im Glauben „erlebt" haben, in unserm Bewußtsein sich spiegelt, das ist die Frage nach der certitudo salutis. Erinnern wir uns alles dessen, was wir über die wesentlich sittliche Geartetheit des modern-liberalen Christentums und seines Christus gesagt haben, namentlich an die eigentümliche Verknüpfung von „Rechtfertigung" und „Versöhnung" bei Ritschl, so kann man als die psychologische Wirkung der ersteren, die ja gleich Verzeihung der Sünde ist, hauptsächlich den Frieden des Gewissens, und als die der Versöhnung das Bewußtwerden der sittlichen Wirkung hievon, das Gerichtetsein des Willens auf Gott bezeichnen. Wie verhält sich nun dieser Friede und diese neue Willensrichtung zu einander? Nach lutherischer Lehre kommt durchaus jenem das prius, dieser das posterius zu, während der Reformierte durch den syllogismus practicus d. h. durch Schluß aus seinen Werken auf sein Glaubigsein die certitudo gewinnt. Ritschl nun bleibt trotz ernstester Bemühung nicht in lutherischer Bahn, sondern gerät in die reformierte hinein. Denn das, was der Ritschl'sche Christ sozusagen greifbar erlebt hat, das ist doch wesentlich oder gar nur sittlicher, nicht wesentlich religiöser Art. Das Sittliche ist ja die einzig feste Position im Innenleben! Unsere spätere, ethische Untersuchung über den Gegensatz von „Jetzt und Einst" wird es vollends deutlich machen, daß bei der echt positiven Glaubensüberzeugung aller Nachdruck auf das Religiöse oder darauf fällt, daß man einen Heiland d. h. Schuldentilger, einen Beruhiger der conscientia perterre-

facta gewonnen hat. Denn diese, also unser Elend ist, ehe wir Christen wurden, unsere sicherste Position. Dagegen der Ritschl'sche Christ weiß: ich bin nun in die Richtung des Willens auf Gott versetzt und bin ein Mitarbeiter am Reich Gottes. Der positive Christ weiß: ich bin ein geretteter Elender. Ferner: die certitudo salutis bezieht sich in der gesamten liberalen Theologie auf das diesseitige, jetzige Leben. Das Religiöse am Rechtfertigungsbewußtsein ist das Vorsehungsbewußtsein. Gott ist wesentlich dazu da, um eine sittliche Zweckerreichung im Diesseits zu garantieren. Und die Quelle jener certitudo ist nach Ritschl der kategorische Imperativ des Glaubens, womit ich mir die Sündenvergebung, die Gotteskindschaft zudekretiere. Freilich hat dieses Urteil, das auch ein Urteil Gottes, daß ihm der Sünder trotz der Sünde recht sei, heißt, keine objektive Bedeutung.[62]) Es handelt sich ja um einen rein innern Bewußtseinsakt, und der objektive Haltpunkt desselben liegt in dem sittlichen Versetztsein auf den Gotteszweck. Somit kann der Sinn nur der sein, daß ich aus meinem sittlich-christlich Bestimmtsein schließe auf mein Versetztsein in die Gotteskindschaft. So ist freilich, was wir aber hier nicht weiter verfolgen können, die Rechtfertigung d. h. das Rechtfertigungsbewußtsein (und das ist ja die ganze Rechtfertigung) nicht, wie Ritschl doch will, ein synthetischer, sondern ein analytischer Akt. — Der positiv-lutherische Christ aber geht nicht mit einem aus seiner Autonomie, aus seiner (wenn auch auf Christum zurückgeführten) sittlichen Selbstherrlichkeit geflossenen kategorischen Imperativ vor, sondern es wird ihm von dem auf ihn durchs Wort einwirkenden Geist geschenkt, die certitudo zu vollziehen lediglich kraft des — und gegenüber dem objektiven Gotteszeugnis, das ihm in Wort und

Sakrament, hauptsächlich im Wort vorliegt. Vor allem quia scriptum est eignet er sich das an, daß Gott den Sünder um Christi willen annimmt. Im Wort hört er ja Christum selber sprechen, in den Sakramenten sieht er mit dem Geistesauge Christum selber zu ihm herantreten; nicht den Gemeindechristus, sondern den über und gegenüber der Gemeinde selbständig dastehenden und sich bezeugenden Christus. Nicht einen Gemeindeakt begeht er eigentlich in den Gottesdiensten, er ist nicht mit aktiv, so daß er seinerseits ebenso, wenn auch in Schwachheit, Heil auf andere überströmt, wie die Gesamtheit es auf ihn übergehen läßt. Nein, er ist gegenüber Wort und Sakrament d. h. Christus darin absolut nur empfangend, und glaubt, weil dieser Christus pneumatisch-autoritativ ihm hier sich bezeugt. Was sagt der echte Schüler Luthers gegenüber Zweifeln und Anfechtungen? Ego tamen baptizatus sum! Auf objektiven Halt stützt er sich, durchaus nicht auf subjektiven. Auch diejenigen modernpositiven Theologen, welche, wie Frank, Kähler u. a. in der Inspirationslehre, teilweise auch in der Sakramentslehre der modernen Betonung der Gemeinde Konzessionen machen, wollen die objektive Fundamentierung auf die objektive Offenbarung und ihre Bezeugung keineswegs antasten lassen.

Fundamentalfragen über Gott und sein Verhältnis zur Welt.

Zuletzt ruht der ganze Unterschied der Auffassung, so weit er rein theologisch-wissenschaftlich ist, auf dem verschiedenen Gottesbegriff, auf der verschiedenen Anschauung vom gesamten Verhältnis Gottes zur Welt, besonders zum Menschen; und trotz aller Bekämpfung des Einflusses der Metaphysik in der Theologie — ein Vorgehen, das ohnedies etwas sehr Eigentümliches an sich hat bei derjenigen Schule, die in Kant'schen, also philosophischen, metaphysischen Grundanschau-

ungen den „Freibrief für die Theologie“[63]) begrüßt — sind es letztlich metaphysische Prinzipienfragen, die entscheiden. Es liegt außerhalb unserer Aufgabe, auf diese Fragen, namentlich den Kampf Ritschls[64]) gegen Luthardt, Frank, H. Weiß näher einzugehen. Nur das möchten wir hervorheben, wie enge die metaphysischen Anschauungen von Männern, die wirklich Theologen sind, mit ihren innersten religiösen Glaubensanschauungen zusammenhängen und wie sehr die einen die andern bedingen und fördern. Wer, wie die konsequent Positiven, den Glauben an das pneumatisch-autoritative Gotteswort in der Bibel in der Weise, wie wir es thun, zur Basis seiner Theologie hat, der kann zum voraus nicht dem Satz beitreten, daß kein objektives Wissen um Gott möglich sei. Er statuiert ja: daß und was Gott ist, weiß ich, ganz abgesehen von dem, was ich als Wirkung von ihm erfahre, dadurch, daß Er es selber gesagt hat. Damit ist doch ein objektives Wissen gegeben, allerdings keineswegs in dem Sinn der früheren supranaturalistischen Methode, als demonstratives Erkennen des Verstandes, aber auch nicht bloß als Analyse unsrer frommen Erfahrung, wie die liberale Theologie seit Schleiermacher verfährt, sondern vielmehr als geistiges Aneignen und Verarbeiten der aus dem Bibelwort geschöpften, immer mehr an Gewissen, Gefühl, Wille und Verstand sich bewährenden Wahrheit. Immerhin hat die Abneigung gegen die frühere Verstandesmethode zur Folge gehabt, daß die sog. Beweise für das Dasein Gottes nicht bloß in der Schleiermacher'schen und Ritschl'schen Schule, sondern auch bei den meisten Positiven — außer z. B. bei Dorner[65] — in den Hintergrund gestellt werden.

Sobald man aber in die Lehre von Gottes Wesen, Eigenschaften, Verhältnis zur Welt u. s. f. näher eingeht, tritt der

Gegensatz des Erfahrungs-Subjektivismus und der objektiven, auf die Schrift gegründeten Lehre klar hervor, und immer neu bestätigt sich, was wir über „Glaube und Offenbarung" bei den beiden Richtungen gesagt haben. Nach Schleiermacher ist Gott nichts als das „Woher" unseres Abhängigkeitsgefühls. Und für Biedermann[66]) ist Gott nur das Sein des Daseins der Welt d. h. der Weltgrund und Weltzweck, der absolute Geist. Damit ist die Transscendenz zu Gunsten der Immanenz — wenn nicht geradezu aufgehoben, so doch völlig in den Hintergrund geschoben. Das kann man nun der Ritschl'schen Theologie in dieser Weise nicht Schuld geben. Ritschl[67]) hat die theistische Gottesanschauung, insbesondere die Persönlichkeit Gottes, die teleologische Welt- und Geschichtsbetrachtung u. s. f. glänzend gegenüber dem Pantheismus verteidigt. Und doch soll auch nach der Ansicht dieser Theologie Gott nur das sein, was er für uns ist? Diese „wir" sind, wie wir gehört haben, die Gemeinde; Christus ist, wie bald näher gezeigt werden wird, nur die apotheosierte Lebenserfahrung der Gemeinde, Gott ist nach Herrmann[68], „nichts als der durch Jesus in uns wirkende Geist". Hiezu nehme man, was wir über die Gemeinde und ihren Christus schon gehört haben; das Umfaßtsein von der Gemeinde ist soviel als die Erfahrung Gottes in Christo. Daß hiemit Gott und Christus verdiesseitigt ist, liegt auf der Hand — hierüber weiteres in Abschn. 2 — aber ganz abgesehen hievon, welche — kurzgesagt — Menschenvergötterung! Wie? die Sonne soll nichts sein, als was die Geschöpfe oder vielmehr ein minimaler Teil derselben, die Menschen, ja auch diese nur in einem Ausschnitt von ihrem erhellenden und erwärmenden Wirken erfahren? Ja streng genommen, nicht einmal das; nicht was wir „erfahren", sondern nur was von unsrer Erfahrung uns bewußt worden ist,

was wir als solche erkennen, das darf Gott und Christus sein! Das was arme Kreaturen, an Leib und Seele elend und schwach, in ihren Gefühlen, auch den heiligsten unbeständig, in ihrem Intellekt von Minute zu Minute korrektionsbedürftig, erfahren und erkennen — vielleicht ein ganzer Komplex solcher Kreaturen, Gemeinde, Kirche genannt, eine Kirche deren Geschichte neben viel Herrlichem auch Entsetzliches zeigt! — das darf Gott sein! Nein, sagen wir mit Luther[69]) „mir nicht des Gottes! das soll mir ein schlechter Christus sein." Und wendet man etwa mit Luther'schen Worten ein „es ist ein Unterschied, ob Gott da ist oder ob er dir da ist", so fahren wir eben mit Luther fort: „dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden."

Wie die positive Theologie die Transscendenz Gottes als ein objektives, ewiges in sich vollendetes Ansichsein Gottes nicht bloß in thesi festhält, sondern darüber Glaubenssätze ausspricht gemäß der hl. Schrift, ist wohl nicht nötig zu beweisen. Erinnert sei nur an die s. g. ontologische Trinität, die kein Positiver aufgeben wird, auch wenn er die spekulativen Konstruktionen, wie sie z. B. wieder Dorner[70]) und zwar dreifach, als eine „physische, logische und ethische" gibt, mißbilligt, oder wenn er auch, wie z. B. Beck,[71]) nicht ohne starke Abweichungen von der orthodoxen Lehre vorgeht. Und wer behauptet, die gläubige Erwägung der ontologischen Trinität d. h. dessen, was wir nach der hl. Schrift davon aussagen können, sei jedenfalls etwas nicht direkt religiös bedeutsames, der lese Luthers und anderer Predigten oder Betrachtungen über solche Wahrheiten. Und wenn er für sich von der Anbetung vor dem in sich selbst vollendeten, ewig sich in sich befriedigt abschließenden Gottesleben, wie es der Trinitätsglaube uns ahnend vorführt, nichts weiß, so glaube er doch

Andern, die — in aller Nüchternheit — versichern, auf solchem Weg ihre heiligsten Andachtsstunden erlebt zu haben! Und wer hierüber spotten oder hochmütig absprechen kann, der beweist alles andere, nur keinen christlich frommen Sinn und keine Liebe.

Noch mehr tritt die für den Positivismus unentbehrliche Scheidung Gottes von der Welt bei der Lehre von der Schöpfung und Vorsehung hervor. Kein konsequenter Positiver kann Schleiermacher,[72] Rothe[73]) u. a. die sogenannte ewige Schöpfung, die ewige Welt als Nicht-Ich Gottes u. s. f. zugeben. Wohl muß, sagt Kähler,[74]) „das schaffende Thun Gottes über die Endlichkeit hinausliegen und insofern ewig sein; aber es wäre eine Verwechslung von Ewigkeit und unaufhörlichem Zeitverlauf, wenn man meinte, daraus auf die Gleichzeitigkeit oder Zugleichheit des göttlichen Seins und seiner schaffenden Bethätigung schließen zu müssen", das wäre „der Irrwahn, daß die endliche Welt die notwendige Ergänzung der Gottheit ausmache." Dem gegenüber folgt die gesamte liberale Theologie dem Dekret Schleiermachers, daß die Vorstellung von der Schöpfung in die Idee der absoluten, stets gleichen Abhängigkeit des All von Gott umzusetzen ist. So soll z. B. nach Pfleiderer[75]) „die Schöpfung nicht als einmaliger, der Erhaltung zeitlich vorausgehender Akt gedacht werden, sondern als die anfangs- und endlose Bethätigung der göttlichen Allmacht." Auch nach Ritschl[76]) „können wir uns niemals die Welt als nicht seiend denken, niemals einen Anfang derselben fixieren" und ist für „die religiöse Naturbetrachtung" nicht die Erklärung der Naturerscheinungen, sondern deren Zweckbeziehung auf die Menschen," das wesentliche Interesse. Wissenschaftliche und religiöse Naturauffassung ist Zweierlei.

Den letzteren Satz können auch die Positiven sich aneignen; aber sie protestieren mit allem Nachdruck gegen die Deu-

tung und Anwendung desselben, womit die fatale „doppelte Wahrheit" aufgerichtet wird. Was dies für die Apologetik bedeutet, habe ich an einem andern Ort gezeigt;[77]) mit Diktaten, wie von Kaftan,[78]) daß eine Vergleichung von Resultaten des wissenschaftlichen Welterkennens und christlicher Glaubenssätze einfach gegenstandslos ist", ist nach unserer Ansicht eine große, schwere Aufgabe, ja Etwas, was allen denkenden Christen mindestens zeitweise geradezu Anfechtung bereitet, nur zugedeckt, nicht gelöst oder aus der Welt geschafft. Allein in unserem Zusammenhang geht uns dieser von der modern-liberalen Theologie aufgerichtete Dualismus zwischen derjenigen Weltanschauung, die wir durch Natur- und Geschichtsforschung, auch Metaphysik u. s. f. gewinnen und in „Seinsurteilen" aussprechen, und zwischen derjenigen, welche unsre Glaubenserfahrung uns liefert und die wir in „Werturteilen" aussprechen, insofern an, als wir kraft desselben zu Gott selbst zweierlei, total verschiedene Stellung einnehmen, fast ganz nach dem bekannten Satz: mit dem Verstand ein Heide, mit dem Herzen ein Christ. Für ein und dasselbe Geschehene, das wir beurteilen, brauchen wir hienach, um es zu verstehen, als Männer der Naturwissenschaft u. s. f. nicht nur Gott gar nicht, sondern müssen es aus bloß natürlichen Ursachen und zwar wohlgemerkt so erklären, daß für Gottes Eingreifen gar kein Raum bleibt. Und dasselbe Geschehene können und müssen wir religiös als ein Thun Gottes verstehen! Oder: soweit der Name Gottes in die erstere Betrachtung überhaupt eingeführt wird, ist Gott gleich Natur; soweit er aber die zweite Taxation beherrscht, ist er übernatürlicher Wille.

Am Klarsten tritt die Sache hervor beim Wunder. Da der große Meister des modernen Liberalismus, Schleiermacher, dekretiert hat, daß absolute Abhängigkeit des All von Gott das

nämliche sei mit Bestimmtsein durch den Naturzusammenhang, so fällt das, was man sonst Wunder nennt, dahin. Dafür verkündigen alle Liberalen das sogenannte religiöse Wunder d. h. das, daß Gott in uns durch eine Thatsache sich in der — früher geschilderten Weise „offenbart;" wir erklären dasjenige für ein Wunder, durch was wir Gott vernehmen, namentlich auf Gottes Zwecke hingewiesen werden u. s. w., oder, wie Lipsius[79]) das religiöse Wunder definiert, „die Erregung des Abhängigkeitsgefühls durch den im endlichen Zusammenhang selbst seine Wirksamkeit bekundenden Gott." Bei diesem Wunder bleiben Lipsius, Pfleiderer,[80]) der lieber von „Vorsehungswundern" spricht, vollends Biedermann stehen; und Pfleiderer[81]) diktiert sogar, daß „der naive Glauben der Alten an Wunderwirkungen dem religiösen Gefühle des heutigen Menschen mehr zur Hemmung als zur Förderung diene." Ähnlich statuiert das Schweizer[82]) für die „reifere" Frömmigkeit. Ebenso nennt Lipsius[83]) es einfach phantastisch, wenn man das, was auf dem Gebiet des Geistes stattfinde, die Berührung Gottes als Geistes mit unserem Geist, auf das Verhältnis Gottes zur unpersönlichen Natur übertrage, also ein wirkliches, unmittelbares Eingreifen Gottes in den Naturlauf annehme. So urteilen evangelische Theologen über einen zweifellosen und zentralen Bestandteil der biblischen Glaubensanschauung! — Mehr der positiven Anschauung scheinen sich Ritschl und seine Schüler zu nähern. Nach Ritschl[84]) ist die teleologische Weltanschauung notwendig auch wunderhaft. Aber andererseits gehört das Wunder lediglich der religiösen Betrachtung der Welt an als besonderes Zeichen der Gnadenbereitschaft Gottes für die Gläubigen. Nimmt man zu diesem Satz das hinzu, was wir über die Offenbarungsanschauung Ritschls gehört haben und vollends was im Folgenden über die Bedeutung der That-

ſachen, beſonders der Auferſtehung Chriſti u. ſ. w. für die Ritſchliſche Glaubenslehre mitgeteilt werden wird, ſo iſt doch wohl zwiſchen Ritſchl und den vorhin genannten Theologen kein großer Unterſchied. Und ſo iſt denn auch gemäß Kaftan[85]) das Wunder eben ein außerordentliches und ungewöhnliches Naturereignis, deſſen religiös-ſittlicher Gehalt den Glauben an die Weltregierung Gottes beſonders erregt; dieſer Glaube aber hält durchaus feſt, daß alles in gleicher Weiſe von Gott ſtammt, ſo daß der Chriſt überall reſolut auf endliche Urſachen rechnet. Dagegen geht Hermann[86]) weiter und definiert das Wunder als „die von der Macht Gottes geordnete Gruppierung der natürlichen Vermittlungen zu dem Zweck", den Gott erreichen will. Auch dieſe bloß teleologiſche Anſchauung des Wunders, die von einer „höheren Phyſik" nichts wiſſen will, entſpricht zwar der bibliſchen Lehre ſicher durchaus nicht; immerhin verläßt ſie die bloß ſubjektiviſtiſche Taxation und verſucht eine objektive, die freilich als nur teleologiſche, nicht ätiologiſche Geſichtspunkte einführend doch der Transſcendenz Gottes mitten in der Immanenz nicht gerecht wird. Eine Reihe von neueren Vermittelungstheologen geht in ähnlichen Bahnen; ſelbſt ein B. Weiß[87]) glaubt eine ganze Reihe von Wundern Jeſu als bloße „Vorſehungswunder" d. h. als gewirkt durch göttlich zweckvoll gefügtes Zuſammentreffen von natürlichen Urſachen mit neuem, überraſchenden Erfolg erklären zu können; und gern verwendet man hier — ſo z. B. R. Schmid[88]) — die Parallele des menſchlich freien Willens, der ja auch durch ſeine Verwendung des Natürlichen Neues produziert. Dagegen Rothe[89]), der ſogar den Ausdruck wagt, „Gott zaubert, warum ſoll Gott nicht zaubern können?", und alle entſchieden poſitiven Theologen, z. B. Dorner,[90]) Beck[91]) u. a. erkennen unumwunden das miraculum im ſtrengen Sinn des Worts, das

Produzieren wesentlich neuen, freilich sofort in die Gesamtordnung sich einfügenden Erfolgs durch direktes, an die natürlichen Mittelursachen sich nicht bindendes Eingreifen Gottes an. Nur Kähler,[92]) obgleich die Sache anerkennend und das Wunder definierend als „Erweisung der Überweltlichkeit Gottes in der Welt", erklärt es „für den Glauben bedeutungslos, ob und wie die göttliche Wirkung dabei sich zu der Gesamtschöpfung neuschaffend oder bloß lenkend verhält. Es kommt lediglich darauf an, daß die ausschließliche Urheberschaft Gottes bei einem Ereignis einleuchte, das in den Zusammenhang der von ihm erhaltenen Welt hineintritt." Wir bedauern dies für einen Satz erklären zu müssen, womit der biblisch-positive Standpunkt preisgegeben ist.[93]) Für diesen sind z. B. die Totenerweckungen Christi einfache Thatsachen, die er glaubt und die er nicht nach seinen Ideen, sondern wonach er seine Ideen gestaltet. Einen Toten, etwa Lazarus, aufzuwecken, mittelst der bloßen „Lenkung" der schon vorhandenen Naturkräfte ist absolut unmöglich. Hier muß ein Neuschaffen des Herrn stattgefunden haben. Und so müssen Stufen im Begriff des Wunders statuiert werden, und die höchste ist eben jenes miraculum im Vollsinn des Worts.

Wie eng aber der Zusammenhang der Wunderanschauung mit der von der Offenbarung ist, braucht man niemand, der die biblische Geschichte und Lehre kennt, zu sagen. Die Bibel läßt die Wunder immer an den entscheidenden Epochen der Offenbarungsgeschichte mit besonderer Kraft und Häufung auftreten. In ihnen tritt glänzend hervor, daß der große Gott Neues schafft; die Herrlichkeit des Gottes, der aus Seinem Schatz von Leben, Kräften und Gütern in die durch die Sünde verdorbene Welt und Geschichte neue Agentien, ja Substanzen eingießt, offenbart sich hier. Die Anschauung, daß die Offenbarung manifestatio ist, ein wirkliches Heraustreten Gottes

aus ſeinem Verborgenſein und Eingreifen in die Geſchichte, findet ihre Probe in der Wunderlehre. Umgekehrt die Anſchauung, daß Gottes Offenbarung nichts iſt, als die Erregung ſubjektiv-religiöſer Vorgänge im Menſchen, muß auch das Wunder als bloß religiöſes faſſen. Im Folgenden wird ſich, beſonders in der Lehre vom Reich Gottes und von Chriſto zeigen, daß eben auf dieſe Weiſe eine ganz andere Weltbetrachtung auf der liberalen Seite ſich bildet, als auf der poſitiven. Und mit derogierenden Titeln, wie „wunderhaft", „magiſch", „naturreligiös" u. ſ. w. die Anſchauung der Letzteren herabſetzen, hat natürlich wiſſenſchaftlich lediglich keinen Wert.

2. Das Reich Gottes und ſein Herr.

Was das Weſen der Offenbarung und des Glaubens iſt, haben wir bisher gezeigt. Nunmehr iſt der Inhalt oder das zu unterſuchen, was die Offenbarung in ſich trägt und, als im Glauben uns zugeeignet, in uns und unſer Leben hineinbringt, das Lebensgut, das auf ſolche Weiſe unſer Beſitz wird. Faßt man dasſelbe von der ſachlichen Seite, ſo lautet die Antwort allgemein: ewiges Leben oder: das Reich Gottes erlangen wir auf dieſe Weiſe. Allein etwas bloß Sachliches kann es nicht ſein, an was wir als Chriſten glauben; unſer Glaube iſt ein perſönliches Verhältnis zu einer Perſon und zwar zu derjenigen, welche die Offenbarung und das ewige Leben ſelbſt und der Herr des Reiches Gottes iſt. Wir haben im Glauben den Herrn Jeſum Chriſtum als unſern Herrn. Faſſen wir nun unſeren Gegenſtand zuerſt von der ſachlichen Seite und ſuchen einmal die poſitive und die liberale

Anſchauung vom ewigen Leben.

uns vorzuführen, ſo haben wir ſchon angedeutet, daß wir als das Spezifikum des Unterſchieds die Jenſeitigkeit einerſeits,

die Diesseitigkeit andererseits ansehen. Diese Begriffe aber können wir erst durch die Darlegung der betreffenden theologischen Aussprüche von beiden Seiten wirklich klarstellen. Vorerst mögen immerhin einige Fragen Andeutung von dem geben, um was es sich wohl hauptsächlich handeln wird. Einmal: Transscendenz oder Immanenz? ist das, was wir in Christo haben, wesentlich ein über die Welt erhabenes und zwar realiter, ja substantialiter, nicht bloß idealiter erhabenes oder nicht? Man bedenke, wie dies sofort mit der Christologie zusammenhängt: ist das Wesen Christi, das was den Menschen Jesus von Nazareth zu dem macht, was er war, das Personbildende in ihm, die Gottheit oder die Menschheit? Sodann wird Er erst einstens das Leben bringen und haben wir auf Erden nur den Vorschmack davon, oder haben wir jetzt schon ganz was Er gebracht hat? Ist die Anschauung wesentlich eschatologisch, zukünftig oder wesentlich gegenwärtig?

Der Satz, die liberale Theologie vertrete die Diesseitigkeitsanschauung des Christentums, darf nicht mißverstanden werden. Je nachdem man die Ausdrücke „Diesseitigkeit und Jenseitigkeit" versteht, ist zu sagen: eine gewisse Jenseitigkeit muß jeder Theologe als solcher lehren, nämlich diejenige, die dem Geistes-, speziell dem sittlich-religiösen Leben als Erhabenheit über all dasjenige Leben, das nur sinnlich-irdisch bedingt ist, zukommt. Niemand unter den Theologen leugnet, daß das Leben, das wir in der Religion und im Christentum besitzen und üben, einer Geistes- und Gemütswelt angehört, die ihre eigene, spezifische Lebensquelle hat und ihren eigenen spezifischen Gesetzen folgt. Selbst ein Strauß hat ja mit dem Satz, „vergiß nicht, daß du kein bloßes Naturwesen bist" noch Reste seiner einstigen Theologie kundgethan. Allein auch Hartmann[94]) erklärt doch die Anschauungen von Pfleiderer und Biedermann für

„eine Religion der Diesseitigkeit", und beruft sich teils auf die Stellung der beiden zu der Frage von der persönlichen Unsterblichkeit, teils auf Sätze, wie von Pfleiderer: „das religiöse Bewußtsein hat nicht sowohl die jenseitige Fortdauer, als vielmehr das gegenwärtige ewige Leben als Leben in Gott zu seiner notwendigen Voraussetzung", und von Biedermann: „eine Eröffnung dieses Gebietes" (d. h. des der Zukunft) „zum Tummelplatz der persönlichen Wünsche und Meinungen führt die Gefahr mit sich, durch die Hinwendung des Geistes auf die jenseitige Zukunft die religiöse Innigkeit des ewigen Lebens, sein Ergreifen und Festhalten in der lebendigen Gegenwart zu schädigen." Nun können natürlich auch die positiven Theologen diesen Satz billigen, dann, wenn er nur auf eine solche Behandlung der Eschatologie sich bezieht, worin diese als „Tummelplatz" für persönliche Phantasieen u. s. w. dient. Allein die Frage ist die: ob es für Biedermann auch eine andere, berechtigte, ja unentbehrliche Eschatologie gibt; und diese Frage ist wohl zu verneinen, während wir sie für uns mit aller Entschiedenheit bejahen. Und wenn hier der Begriff des ewigen Lebens bei Biedermann klar als ein ganz schon dem Diesseits angehöriges erscheint, so ist dies mehr oder weniger eine Gesamtansicht der modern liberalen Theologie. Daß diese hiefür sehr gern auf das Evangelium Johannis sich beruft, ist bekannt, wir können aber auf neutestamentlich theologische und exegetische Fragen nicht weiter eingehen. Nur das sei bemerkt, einmal daß die Behauptung der bloßen Gegenwärtigkeit des ewigen Lebens bei Johannes angesichts von Stellen, wie 5,20–29, 6,40,44,54, vollends 1. Joh. 2,28; 3,2; 4,17 sonderbar ist, sodann, daß es charakteristisch für die moderne Theologie ist, dasselbe Evangelium, das sonst so gar nicht dem Urchristentum angehören soll, doch da, wo man es liberal deuten kann, im Gegen-

satz zu der streitlos eschatologischen Haltung der sonst überall vorgeschobenen Synoptiker als Quelle der echt christlichen Anschauungen zu benutzen. Jene Diesseitigkeitsansicht vom ewigen Leben nun trägt auch z. B. Lipsius[95]) vor, wenn er sagt, nicht bloß: „die Lebensgemeinschaft mit Gott stellt sich für die spekulative Betrachtung nicht als ein erst mit dem Abschluß des irdischen Lebens erringbares Gut, sondern als Thatsache religiöser Erfahrung schon im gegenwärtigen Leben dar," sondern auch: „die biblischen und kirchlichen Vorstellungen über die Zukunft des Gottesreiches sind, soweit sie Zukunftsverkündigung sind, dahingestellt zu lassen und lediglich als symbolische Darstellungen religiöser Ideen zu verwerten." Und nach Pfleiderer[96]) ruht das Schwergewicht des Unsterblichkeitsglaubens „in der religiösen Gewißheit des ewigen Lebens als ebenso gegenwärtiger Realität wie zukünftigen Ideals der vollkommenen Gottesgemeinschaft"; und die Vollendung des Reiches Gottes geht nur auf die „Verwirklichung des gottmenschlichen Geistes in der Gemeinschaft der Gotteskinder, wie sie in der christlichen Gemeinde immer schon wirklich ist und immer noch wirklicher werden soll." Biedermann [97]) will den Begriff des ewigen Lebens nur durchgeführt haben „als das Moment des positiven Insichseins im absoluten Sein gegenüber dem Zeitmoment des endlichen Weltdaseins" und sagt: „dieses ewige, selige Leben in der Kindheit Gottes wird dem Menschen nicht als die Frucht seines eigenen endlichen Thuns *am Ende* desselben zu teil, sondern als Gnadenmitteilung, indem er seine eigene Endlichkeit, soweit sie die natürliche des kreatürlichen Daseins ist, darin *versöhnt* d. h. *als endliches Moment in seinen absoluten Daseinszweck aufgenommen*, soweit sie aber seine eigene widergöttliche Selbstbestimmung in der Sünde und deren Strafe gewesen war, darin aufgehoben erfährt."

Erinnern wir uns nun noch dessen, was wir als die Anschauung dieser Theologen von der Offenbarung kennen gelernt haben, so wird man die Diesseitigkeit ihres Standpunkts in folgenden Punkten finden: in Gott, in Christo haben wir ewiges Leben, das heißt: wir erfahren uns in der Zeit über die Zeit erhoben, wir erhalten und erleben psychologische, aber auch nur psychologische Anregungen, Gefühle, Triebe, Gedanken, speziell besonders teils Friedensgefühle, teils sittliche Antriebe, wodurch wir uns erhaben über die Welt, d. h. als Wesen höherer Ordnung, als Geistwesen, als geistigen, idealen Zwecken dienend u. s. w. erkennen. Will man die Sache noch etwas näher kennen lernen, so ist's schwer, Auskunft zu erhalten. Vorbehältlich dessen, was die Untersuchung des Begriffs Reich Gottes und später die der ethischen Differenzen noch weiter beitragen wird, ist wohl nicht mehr zu sagen möglich, als dies: nicht in eine substantialiter vom allgemeinen Menschenleben verschiedene real transscendente, sondern in eine durch Gefühle, Triebe, Willensbewegungen, Gedanken verschiedene Sphäre werden wir mit Christo versetzt; nicht in eine wesentlich zukünftige, sondern in eine wesentlich jetzt schon gegenwärtige Geisteswelt sind wir mit ihm eingebürgert, und ein Bewußtsein, nämlich das der Gotteskindschaft, ist das Ein und Alles darin. Das Zukünftige mag als Idee und Ideal seinen Wert haben, mehr aber als das ist es nicht, und damit ist gesagt einmal für das Ganze: auch was die Zukunft von weiteren Fortschritten etwa bringt, bewegt sich eben in demselben Lebensgebiet, in derselben Linie, wie die Gegenwart. Wenn je überhaupt eine Vollendung eintritt, so ist jedenfalls das davon, was für uns Glaubenssache ist, lediglich ein diesseitiges, es ist höchstens die auf ideale Höhe entwickelte alte Welt. Und was den Einzelnen betrifft, so ist

zwar dem Glauben der Hoffnungsgedanke an eine Vollendung nach dem Tode nicht verwehrt, aber das Gebiet, in dem und für das er lebt, ist das Diesseits; in diesem ein durch hohe ideale, hauptsächlich sittliche Weltanschauung und Selbstbeurteilung beherrschter Mensch zu sein, das ist die Aufgabe und die Kraft.

Wesentlich anders als die geschilderten Theologen stehen auch Ritschl, Kaftan, Herrmann u. s. f. nicht. Am meisten nähert sich der positiven Jenseitigkeitsanschauung Kaftan, der schön sagt[98]): Die Gewißheit eines ewigen Lebens im überweltlichen, uns annoch jenseitigen Gottesreich ist der Nerv unsrer christlichen Frömmigkeit. Allein wir werden bei seiner Lehre vom Reich Gottes sehen, wie auch bei Kaftan doch die diesseitig-sittliche Anschauung überwiegt. Ganz klar ist dies bei Herrmann[99]) der Fall, von welchem wir hier folgende Worte anführen: „Das Ewige, das dem Menschen verständlich ist, ist das sittlich Gute." Ferner: „unser inneres Leben besteht in der Verarbeitung und Verwertung unsrer Beziehungen zu der wirklichen Welt" (ist das keine contradictio in adjecto?). „Hierin müssen wir Gott finden; es gibt kein anderes inneres Leben", außer in dem „Reich der Einbildungen." „Für den Christen liegt in der wirklichen Welt die über sein Schicksal entscheidende Macht." Und das Religiöse? Das ist das Vertrauen auf die Vorsehung. Ja auch die Thatsache Christi „entzündet uns wesentlich zu dem Glauben, daß die Fürsorge Gottes den Bereich unsres zeitlichen Lebens durchdringt und uns darin nicht verloren gehen läßt." Ist nun hiemit nicht ganz unumwunden reine Diesseitigkeit verkündet? Soweit überhaupt in diese Ausführungen Herrmanns ein „annoch jenseitiges Gottesreich" hineinpaßt, ist das Jenseitige, das Göttliche nur dazu da, das Diesseitige, unsre sittliche Arbeit zu garantieren und sicher zu stellen. Die sittliche Welt-

beherrschung ist doch gewiß etwas rein dieser jetzigen Welt angehörendes. Und so ist es kein Wnnder, wenn nach Ritschl[100]) die Kulturaufgabe in der des Reiches Gottes eingeschlossen ist"; hat doch die orthodoxe Dogmatik nach ihm eben „den großen Fehler gemacht, daß sie in den Begriff (sic) des ewigen Lebens die Beziehung auf die Welt nicht aufnahm."

Die eigentliche Probe für unseren Vorwurf der Diesseitigkeit liefert aber erst ein Blick auf das, was in der Ritschl'schen Schule über das künftige ewige Leben gelehrt wird. Nach Ritschl[101]) erfährt der Christ „in seiner Freiheit an sich selbst das ewige Leben" und das wird definiert als „diejenige Wertbestimmung des geistigen Daseins, die sich nach dem Grundsatz Christi richtet, daß auch der Besitz der ganzen Welt kein Äquivalent für den Verlust dieser Bestimmung ist"; oder: die im Bereich der Gnade mögliche geistige Selbständigkeit, welche im Einklang mit Gottes Vorsehung alle Dinge sich selbst unterwirft, so daß sie zu Mitteln der Seligkeit werden, auch wenn sie äußerlich angesehen derselben zuwiderlaufen." Nach einer andern Stelle „richtet sich der christliche Glaube an der Hoffnung auf, daß die Vollendung des Reiches Gottes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen." Noch bestimmter wird direkt ausgesprochen: „Das Reich Gottes besteht fort, auch wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden." Wir könnten uns dieses Satzes freuen, obgleich die Ausdrucksweise eine solche ist, die man mindestens auch in einem, der neutestamentlichen Hoffnung gar nicht entsprechenden Sinn verstehen kann. Leider aber muß man das sogar. Denn im Fortgang jener erst angeführten Erklärung rechnet Ritschl zu den „Andeutungen des Neuen Testaments, die jenseits der Möglichkeit einer deutlichen Vorstellung bleiben",

auch „die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geist völlig entsprechenden Leib“ d. h. die Auferstehung; und als eigentlichen Glaubenssatz, auf den es ankomme, gibt er das, „daß keiner selig ist außer in der Verbindung mit allen Seligen im Reich Gottes.“ Und nach einer andern Stelle sind wir „gewöhnt, die urchristliche Erwartung des Weltendes zur Schale und nicht zum Kern zu rechnen.“ Vollends bezeichnend aber sind die Äußerungen Herrmanns[102]) über die eschatologischen Anschauungen: allerdings hofft der einzelne für sein persönliches inneres Leben eine einstige Vollendung, speziell „Verkehr mit Christo von Person zu Person.“ Aber „ob der Christ, wie in der Urgemeinde, auf die Wiederkunft Christi wartet, oder darauf sich freut, zu ihm hinaufgenommen zu werden, wie es bei uns sein wird, ist gleichgültig (sic). Aber jeder Christ hat diese anschauliche Fülle der Zukunftshoffnung für sein inneres Leben nötig,“ es liegt in dem jenseitigen Gut „eine Macht, deren wir inmitten der Irrungen und Trübungen des irdischen Christenlebens nicht entbehren können. Dem Glauben ist der Ausblick auf das jenseitige Gut der persönlichen Gemeinschaft mit Christo gewährt.“ Wir freuen uns aufrichtig dieser Anerkennung der Bedeutung der Eschatologie, aber für dem Neuen Testament entsprechend halten wir diese Anschauung nicht, die wir nur als eine subjektiv-pietistische, fast Herrnhut-artige bezeichnen können. Hier verläßt den Ritschlianer der Mittelpunkt des Systems, der Reich-Gottes-Begriff völlig, hier dreht sich alles nur noch um die persönliche Gemeinschaft des einzelnen mit dem Herrn. Daß das Neue Testament aber in seiner Eschatologie ein himmlisch-irdisches Reich Gottes auf einer neuen Erde in Aussicht stellt und damit die sittlich-religiöse Position des einzelnen und der Gemeinde völlig anders, als dieser Subjektivismus thut, gestaltet, liegt auf der Hand; ebenso daher auch, daß selbst

Herrmann für das, was dieser ganzen Schule das ἓν καὶ πᾶν ist, das Reich Gottes, die reine Diesseitigkeit nicht überwunden hat. Was bei ihm von Jenseitigkeit vorhanden ist, das ist ein neben dem bloß irdischen Entwicklungsprozeß des Reiches Gottes herlaufende Vollendung der einzelnen im „Himmel"; das ist jenes weitverbreitete Christentum, das nur von dem, was die einzelnen nach dem Tod im Himmel von Seligkeit davontragen, etwas weiß, von der Ewigkeit neben der Zeit, welch letzterer die Reichsgeschichte im großen für immer angehört. Es weiß aber nichts von einer sit venia verbo Ewigkeit nach der Zeit und einer wirklichen universalen Reichsvollendung, von der „Hochzeit der Braut mit dem Lamm;" nichts von einem totalen Abbruch des jetzigen Äon und Anbruch eines neuen Äon, wo eine ganz neue Welt das Himmelreich in Herrlichkeit bringt, und es weiß davon nichts, daß hierauf das Sehnen des neutestamentlich gearteten Christen geht (apoc. 22, 20, Matth. 24, 42 ff.).

Auch in den Reihen der positiven Dogmatiker wird die Wahrheit, daß das ewige Leben schon ein diesseitiger Besitz der Gläubigen ist, voll anerkannt; und wir werden weiter unten Anschauungen vom Reich Gottes kennen lernen, welche der liberalen, besonders Ritschl'schen sich sehr nähern. Man kann auch sagen, gerade in der eigentlich lutherischen Dogmatik spiele die Eschatologie eine verhältnismäßig geringe Rolle, sie bewege sich fast ganz nur einesteils um die persönliche Vollendung (und in dieser Beziehung wäre jene Herrmann'sche Position echt lutherisch), anderenteils um das Gericht[103]), und gerade die neutestamentliche Grundanschauung vom Herrlichkeitsreich Gottes trete sehr zurück. Erst die pietistischen, besonders Bengel'schen Einflüsse seien es, denen in dieser Beziehung eine Wendung auch vieler lutherischen Dogmatiker zu verdanken

sei. Inwieweit das alles begründet ist, haben wir hier nicht näher zu untersuchen. Wenn jene Darstellung der älteren orthodoxen Position richtig ist (und viel richtiges ist sicher daran), so wäre jedenfalls eine Art Dualismus von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit mitten im orthodoxen System vorhanden. Die Jenseitigkeit ist ja sonnenklar nicht bloß durch die strenge Festhaltung und das wörtliche Verständnis der bekannten Artikel des apostolicum, betreffend Wiederkunft Christi, Gericht, Auferstehung des Leibes und ewiges Leben, sondern vor allem durch die ganze Gottes- und Christuslehre gegeben. Der persönliche Gott, der Schöpfer, der Wunderthäter u. s. f., die ontologische Trinität, die Gottheit als das im Gottmenschen Personbildende u. s. w., das alles durchaus kraft und im Sinne des Seinsurteils konstatiert, ferner alles, was wir als Thatsachentheologie kennen lernen werden und noch vieles Andere gibt ein dem modernen Immanenz- und Subjektivitätsstandpunkt total entgegengesetzte Weltanschauung, die eines ganzen, unverblümten Supranaturalismus, was wir eben „Jenseitigkeit" nennen. Ob und wie dies damit stimmt, daß und wie die luth. Lehre doch die Immanenz Gottes, die echte Menschheit Christi (ohne Kenotik), den Vollbesitz des ewigen Lebens im Rechtfertigungsfrieden u. s. w. lehrt, ist eine Frage, die zu untersuchen außerhalb unserer Aufgabe liegt. Wir haben uns nur mit den modernen positiven Theologen zu beschäftigen, und diese treten alle der bloßen Diesseitigkeitsauffassung energisch gegenüber; immerhin werden unter denselben zweierlei Strömungen unterschieden werden können. Die einen fassen, wie die Ältern, mehr das schon im Diesseits besessene ewige Leben ins Auge, aber sie überwinden die bloße Diesseitigkeitsanschauung teils dadurch, daß sie nicht auf das sittliche Wirken, sondern auf den religiösen Genuß des Gotteslebens den Hauptnachdruck

legen (worüber später mehr), teils dadurch daß sie die Vollendung im Jenseits doch auch direkt zum Glaubensgegenstand machen und zwar nicht so, wie sie in dem neben dem diesseits stehenden „Himmel," sondern so, wie sie im künftigen neuen Äon eintritt. Die andern machen diese eschatologische Vollendung zum eigentlich beherrschenden Gesichtspunkt und führen von hier aus dann auch für die ganze Lehrauffassung des Christentums und des christlichen Lebens die Orientierung von Oben her und von der Zukunft aus durch. In die ersteren Reihen gehören einerseits Dorner, andererseits Philippi, Kahnis, Thomasius u. A., für welch letzteren z. B. das Millenium „nur die Bedeutung eines theologischen Problems" hat[104]), in die zweite Reihe teilweise Luthardt, Frank, Kähler u. a., mit voller Entschiedenheit aber Beck und seine Schüler. Merkwürdig ist, daß auch streng orthodoxe Lutheraner, wie Kliefoth, der doch den Chiliasmus verwirft, sonst durchaus eschatologische Auffassung der Apokalypse vertreten. Überhaupt möchte die Anschauung von der Apokalypse und ihrem Wert manchmal eine Art criterium für die gesamte Stellung der theologischen Richtung abgeben. Wer, wie wir, die Apokalypse für ein Gotteswort allerersten Rangs hält, kann unmöglich der Diesseitigkeitsanschauung vom Christentum und seiner Stellung zur Welt u. s. f. huldigen. Aus Beck's unmittelbarer Schule gehört hieher hauptsächlich Auberlen, dessen Schrift über Daniel und Offenbarung Johannis für die neue und sehr hohe Wertschätzung der Apokalypse ein wesentliches Verdienst erworben hat. Andererseits ist es Hofmann und seine Schule, die, z. B. in Füller's Kommentar, für Einbürgerung der eschatologisch-apokalyptischen Ideen bedeutend gewirkt hat. Nicht überall ist freilich die Konsequenz klar gezogen worden, daß mit Anerkennung der

apokalyptischen Gedanken vom Reich Gottes die Diesseitigkeitsanschauung als solche zu Gunsten der der Jenseitigkeit, die Anschauung der wesentlichen Gegenwärtigkeit zu Gunsten der der Zukünftigkeit zurückgedrängt worden ist. Für die Anschauung vom ewigen Leben bedeutet dieser Zukünftigkeitsstandpunkt einfach dies, daß das ewige Leben, das wir schon auf Erden genießen, lediglich Angeld und Vorschmack dessen ist, was erst die Parusie bringt. Gewiß ist das die Stellung des Neuen Testaments; und erfreulicher Weise bricht sich doch mehr und mehr diese Erkenntnis Bahn; u. in der Lehre vom Reich Gottes, zu der wir nun übergehen, findet sich selbst bei einzelnen Vertretern der liberalen Theologie die Anerkennung der eschatologischen Bedeutung desselben.

Die Anschauung vom Reich Gottes.

Die Theologie verdankt es — nicht, wie Ritschl[105]) behauptet, Kant und Schleiermacher, sondern Bengel und seiner Schule, daß der Begriff des Reiches Gottes ins Centrum gestellt worden ist; unter seinen Schülern hat in früherer Zeit besonders Ph. M. Hahn,[106]) in unsrer Zeit Beck diesem Gegenstand eingehende Aufmerksamkeit geschenkt. Nun bietet der Begriff „Reich Gottes" von selber verschiedene Seiten dar, von denen aus er erfaßt werden kann. Und zwar ergeben sich in zwei Beziehungen Unterschiede. Einmal: ist das Reich Gottes etwas wesentlich Zukünftiges, mit der Parusie eintretendes, also ein eschatologischer Begriff, oder ist es etwas Gegenwärtiges, d. h. seit Christo vorhandenes? Die Orthodoxie hatte das erstere für das regnum gloriae, das zweite für das regnum gratiae, auch insoferne für das regnum potentiae statuiert, als es Reich des erhöhten Gottmenschen ist. Die Bengel'sche Schule faßt als regnum im strengen Sinn wesentlich das

regnum gloriae und läßt das regnum gratiae (und potentiae) nur Vorbereitung für das eſchatologiſch gedachte Herrlichkeitsreich ſein. Die moderne Theologie bleibt meiſtens, ſofern ſie poſitiv iſt, in den Bahnen der älteren orthodoxen Anſicht; ſoweit ſie liberal iſt, ſtellt ſie das gegenwärtige regnum gratiae faſt ganz als das einzige hin. — Sodann, die zweite Differenz iſt dieſe: iſt „Reich Gottes“ weſentlich ſo viel als Volk Gottes, alſo die von Gott beherrſchte Gemeinſchaft von Menſchen? Damit wäre ein ſubjektiver Begriff der herrſchende. Oder iſt es der objektiv vorhandene Organismus von Gottes Leben, göttlichen Gütern, Kräften, Ordnungen, wie ihn das Volk Gottes genießt? Für die ältere orthodoxe Anſchauung war die letztere Anſchauung nur beim regnum potentiae vorhanden, ſonſt aber durchaus die erſtere herrſchend. Ihr folgen faſt alle modernen Theologen, die liberalen ſo, daß ſie das regnum potentiae für Chriſtum meiſtens ganz ſtreichen. Nur die Bengel'ſche Schule bejaht dieſe zweite Frage ganz entſchieden in der Richtung des objektiven Lebensorganismus. Endlich aber ergeben ſich innerhalb der angedeuteten gemeinſamen Anſchauungen Differenzen, je nachdem das Sittliche oder das Religiöſe im Leben des Volkes Gottes die Hauptrolle ſpielt u. ähnl.

Wir beginnen mit denjenigen modernen Theologen, für welche noch — wie bei den älteren — „Reich Gottes“ kein ganz beherrſchender, centraler Begriff iſt. Kahnis,[107]) Thomaſius[108]) und andere kommen über die Faſſung des Reiches Gottes als der Gemeinſchaft der Menſchheit mit Gott nicht hinaus, und zwar ſoll dann „für die gegenwärtige Weltzeit das Reich Gottes ſeine Exiſtenz in der Kirche haben.“ Ein rein diesſeitiger, vollends ein bloß ſubjektiver Begriff iſt aber hier das Reich Gottes nicht, weil dasſelbe mitten in der Identität mit

der Kirche doch eben das Göttliche in ihr bedeutet und dieses nicht, wie in der liberalen Theologie, an die Kirche d. h. die Gemeinschaft von Menschen unlösbar gekettet, sondern etwas über derselben stehendes ist. Den so doch hereinkommenden Gedanken der göttlichen Ordnung bringt Ch. F. Schmid[109]) noch mehr zur Geltung, wenn er es definiert als „die durch Christum verwirklicht werdende göttliche Ordnung der Dinge". Umgekehrt der eschatologische oder wenigstens teleologische Gedanke tritt in den Vordergrund bei H. Weiß[110]), nach welchem das Reich Gottes „der finale Gottesgedanke", „das höchste Gut", aber so ist, daß dasselbe „die unter Christo im heiligen Geist ebenso mit Gott als unter sich geeinigte Menschheit", also die vollendete Kirche ist. Und auch Dorner[111]) denkt sich darunter den vollendeten Organismus des Liebeslebens in der Welt, was, wie wir sehen werden, sich sehr mit Ritschl berührt. Nach Kähler[112]) geht der Erlöser darauf aus, „durch Erneuerung eines jeden das Menschheitsleben zum Reich Gottes umzugestalten;" ja das Reich Gottes soll nichts anderes sein, als „das zur Menschheitsreligion gewordene Christentum". Bei diesen teleologischen Anschauungen verschwindet die ätiologische und objektive Seite der „göttlichen Ordnung' der Dinge" fast ganz. Fast noch mehr als die genannten Positiven bringt sie Pfleiderer[113]) zum Recht, wenn er das Reich Gottes das einemal erklärt: „die Entfaltung des göttlich-menschlichen Prinzips in den gesamten Organismus der gottgewollten Lebensordnungen der menschlichen Gesellschaft", das anderemal freilich: „das soziale höchste Gut, das Gemeinschaftsleben der Gottmenschheit", oder „das organisierte Ganze der sittlichen Zwecke". Ja auch er biegt doch ganz in die Anschauung vom Volk Gottes zurück, wenn er es auch definiert als „die Menschheit als kindschaftlich mit Gott einige", „den

makrokosmischen Gottmenschen". Und auch für ihn ist „die christliche Kirche die erste und ursprünglich alleinige Daseinsweise des Reiches Gottes gewesen". Dieser letztere Satz führt nun in andere Gesichtspunkte hinein, die sofort deutlich werden werden.

Zu seiner vollen Geltung, zu der hohen Bedeutung, die er anzusprechen hat, kommt der Begriff des Reiches Gottes einerseits bei Rothe und Ritschl, andererseits bei Beck. In diesen Theologen stehen die Gegensätze scharf und klar sich gegenüber. Dagegen nimmt Kaftan eine eigentümliche, doch mehr den ersteren zugewandte Mittelstellung ein. Nach Rothe[114]) ist das Reich Gottes die extensiv und intensiv absolute, vollendete menschliche Gemeinschaft der Erlösung. Christus hat sie gegründet und führt sie allmählich dem Ziel entgegen, in ihr gibt sich Gott sein kosmisches Sein; als vollendet ist es „das vollständig vom Erlöser angeeignet sein der Menschheit, das vollständig sein Leib geworden sein derselben." Es ist an sich sowohl religiöse wie sittliche Gemeinschaft, muß aber beginnen als ausschließlich religiöse Gemeinschaft d. h. Kirche. Mehr und mehr aber muß es sittliche Gemeinschaft d. h. Staat werden, und in der Vollendung ist es der Staat, der dann auch die religiöse Gemeinschaft in sich vollkommen aufgesogen hat. Hienach ist also das Reich Gottes rein ein werdendes, und ist menschliche Gemeinschaft und wesentlich sittlich bestimmt; in letzter Instanz ist es ein Ideal, das nur sehr langsam, und zwar durch menschliche, freilich gottgeleitete Entwicklung sich realisiert. — Nach Ritschl[115]) ist es einerseits das von Gott gewährleistete höchste Gut der Gemeinde, andererseits das sittliche Ideal, zu dessen Verwirklichung die Glieder der Gemeinde sich verbinden. Es ist „gemeinsame Aufgabe", also letzlich ein Produkt der Selbstthätigkeit der Menschen auf Grund des göttlichen Offenbarungswillens, und besteht — von Seite

Gottes betrachtet — in „der sittlichen Herrschaft Gottes über die Menschen", von Seite der Menschen aus betrachtet — in der Ausübung der Gerechtigkeit, des Friedens und der Freude im heiligen Geist, es ist der Organismus der im Motiv und für das Thun der Liebe geeinigten und die Herrschaft über die Welt bethätigenden Menschheit. Es ist das Ziel, das durch die Bildung und Entwicklung der Gemeinde erreicht werden soll. Also auch bei Ritschl, wie bei Rothe, ist die sittliche Gemeinschaft der eigentlich beherrschende Gedanke. Dabei kommt das Eschatologische als „finaler Gottesgedanke", als höchstes Gut, Ideal u. s. f. zu einem gewissen Recht, aber es ist eben „als der überweltliche Endzweck Gottes in der Welt all den Motiven übergeordnet, welche irgendwie zur Naturwelt gerechnet werden können." Seine Welterhabenheit ist eben eine sittliche, und — wohlgemerkt — gerade als sittliches höchstes Gut ist es ein von Menschen (mit göttlichen Kräften) produziertes, eo ipso diesseitiges. Wir haben schon mehr gesagt: was sittlich ist, bleibt innerhalb der Diesseitigkeit; das jenseitige, das göttliche, ewige fällt, wenn man's nicht anthropromorphosiert d. h. degradiert, über die sittlichen Kategorien hinaus.

Merkwürdig ist, daß auch Kaftan,[116]) so sehr er von neutestamentlich richtigen Gedanken ausgeht, durch die fatale Präponderenz des Sittlichen doch großenteils in dieselben Irrtümer, wie die besprochenen Theologen, fällt. Er gibt zu (vgl. S. 85), daß bei Christo der überweltliche und eschatologische Begriff des Reiches Gottes im Vordergrund steht, behauptet aber daneben, es sei bei ihm doch etwas innerweltliches, als „das Reich der sittlichen Gerechtigkeit". Für dieses Diktat wird absolut gar kein Beweis aus den Reden Christi beigebracht und kann nicht beigebracht werden; man vergleiche

z. B. das in Matth. 5, 20 klar vorliegende logische und sachliche Verhältnis von „Gerechtigkeit" und „Himmelreich". Nun nach Kaftan soll das Reich nach der erstbezeichneten Seite hin zwar ein Gut sein, das nicht Resultat menschlicher sittlicher Thätigkeit ist, aber nach der zweiten sei es eine sittliche Idee, Sache menschlicher Selbstthätigkeit. Und deswegen, obgleich wir nicht bloß kraft Postulat, sondern kraft Offenbarung wissen, daß es eine „überweltliche Wirklichkeit", „das der zukünftigen himmlischen Welt angehörende Reich der Vollendung ist, muß es doch auch eine innerweltliche geschichtliche Macht werden, die herrschende Kulturmacht auf Erden. — Gegenüber allen diesen Darstellungen, welche die Transscendenz, die spezifisch überweltliche und zukünftige Realität des Reiches Gottes mehr oder weniger verkennen, scheint uns, abgesehen von einigen neueren Untersuchungen, wie Schmoller, teilweise auch H. Schmidt,[117]) die streng biblische Anschauung am richtigsten von Beck[118]) vertreten zu werden. Nach ihm ist das Reich Gottes so wenig ein idealer Zustand der Christen oder ein kirchlicher Organismus oder ein sonstiges geschichtliches Produkt, daß es vielmehr schon, ehe es eine Kirche, ja überhaupt eine Geschichte gibt, von Grundlegung der Welt an als selbständiges Reich besteht, als ein organisiertes Lebenssystem in der Himmelswelt, welches erst mit dem Ende der Welt in die Erscheinung tritt; es ist die überweltliche und übermenschliche Geistes- und Lebensökonomie, das himmlische Realitätensystem, das durch Christum „nahegebracht" d. h. realiter aufgethan wurde, so daß Menschen in dasselbe eingehen können. Es ist (nach der Lehrwissenschaft) ein im Himmel substantiierendes Staatswesen, das, wenn schon nicht von der Welt, doch innerhalb der Welt durch Christum sich organisiert als himmlisches Reichsleben, sich der Innenseite des Lebens eingründet mit seinem Recht und seinem Gut,

bis es in stetig fortschreitender Entwicklung mit der alle feindselige Macht aufhebenden Gerichtserscheinung Christi einen neuen Himmel- und Erdorganismus als Schauplatz seiner eigentümliche Erscheinungsform gewinnt und zur unmittelbaren Theokratie sich gestaltet. — In dieser Beck'schen Darstellung ist nur eins vergessen, nämlich daß im N. T. vom Reich Gottes nur die Rede ist in Beziehung auf das, was durch Christum den Menschen teils gebracht ist, teils einstens gebracht werden wird. Die Anschauung vom „Volk Gottes" muß mit der des objektiven Lebensorganismus, aber unter Präponderanz der letzteren, verbunden werden. Nur als in Christo uns erschlossen heißt das göttliche Lebenssystem das Reich Gottes. Somit müssen wir in der Beck'schen Anschauung teils das physisch-organische Moment, das ziemlich dem regnum potentiae entspricht, zu Gunsten des soteriologischen (regnum gratiae), teils beide zusammen zu Gunsten des eschatologischen Moments (regnum gloriae) etwas modifizieren. Denn, wie wir gesagt, alles, was wir von dem göttlichen Systeme von Lebensgütern, Lebenskräften und Lebensordnungen im Diesseits genießen, ist nur ein Angeld und Vorschmack dessen, was mit der Parusie kommt. Die Grundstelle, welche die Anschauung vom Reich Gottes beherrscht, ist und bleibt Daniel 7, 14 ff. Die richtigste Definition vom Reich Gottes scheint uns hienach: es ist der Organismus des Gottes- oder Himmelslebens als den Menschen durch Christum in seiner Parusie völlig erschlossener, aber so, daß seit der Heilsthat Christi auf Erden die Kräfte, Güter und Ordnungen dieses Organismus bereits auf jenes Ziel hin lebendig wirken. Damit ist die Jenseitigkeit der ganzen Anschauung — auch der vom „ewigen Leben" — gewiß vollkommen klar gestellt, sowohl diejenige Jenseitigkeit, die schon jetzt, mitten in und neben der

Immanenz vorhanden ist, wie diejenige, welche als Zukunft auf die Gegenwart mit der Parusie folgt. Daß aber auf diese Weise ein in die tiefste Tiefe reichende, sittlich-religiöse Differenz der liberalen und derjenigen Auffassung, die wir für die einzige vollpositive halten, statuiert ist, liegt auf der Hand und wird besonders da, wo wir die Hauptfragen der Ethik besprechen, hervortreten. Eine Erinnerung an das, was das neutestamentliche Wort von den „Fremdlingen und Pilgern" für die eine und andere Anschauung bedeutet, ebenso eine Erinnerung an Weltflucht, Weltverklärung u. s. w. mag einstweilen genügen, um einiges in dieser Beziehung vor Augen zu stellen.

Ganz deutlich ist nun auch, wie nach unsrer Ansicht von streng biblischer Position aus die Frage über das Verhältnis vom Reich Gottes und Gemeinde oder Kirche und damit die andere, ob wir vom Reich Gottes ein Werden, eine geschichtliche Entwicklung aussagen können, beantwortet werden muß. Das Reich Gottes als solches wird nicht und entwickelt sich nicht; es ist ja das himmlische Lebensgut oder Lebenssystem. Aber sein den Menschen sich zueignen oder sein von den Menschen angeeignet werden — entwickelt sich. Ebenso was sich einst vollendet, ist nicht das Reich Gottes selber; sondern sein Angeeignetsein von Menschheit und Welt ist dann, wenn die neue Welt anbricht, vollkommen. Und das alles absolut nicht produziert durch das menschliche sittliche Thun. Das Reich Gottes ist nicht höchstes Gut in dem sittlichen Sinn, daß es Resultat oder Frucht der menschlichen und menschheitlichen sittlichen Entwicklung wäre. Es bricht ja ein dadurch, daß diese ganze irdische Entwicklung jählings, durch einen göttlichen Gewaltakt abgebrochen wird. Die Geschichte der Menschheit, speziell der Christenheit wird ja nach der allen neutestamentlichen Lehrbegriffen gemeinsamen klaren Anschauung zuletzt

das Gegenteil von einem solchen sittlich-religiösen Zustand produzieren, aus welchem das Reich Gottes wie die Blüte oder Frucht aus der Knospe herauskommen könnte, nämlich das Antichristentum. Dessen Untergang und der Zusammenbruch der ganzen Welt, ist der Übergang zum „vollendeten" d. h. zu dem dann erst überhaupt erscheinenden, in Herrlichkeit erscheinenden Reich Gottes. Gott, der Herr macht dieses Reich d. h. Er läßt dasselbe, das längst fertig und vollendet in der unsichtbaren Welt dasteht, dann erscheinen. Wie könnten also Menschen es machen, produzieren oder wie man jetzt, leider fast ebenso sehr von positiver wie von freisinniger Seite sagt, „daran oder dasselbe bauen?" Ein absolut unbiblischer Ausdruck und Begriff. Und wie können auf der Bibel stehende Theologen sich so utopischen Hoffnungen hingeben, wie von einem durch Erneuerung eines jeden zum Reich Gottes umgestaltet werdenden Menschheitsleben (s. S. 93)? — Nun denn: was sich entwickelt, ist nicht das Reich Gottes, sondern sein Angeeignetsein von den Menschen extensiv wie intensiv. Aber die Gemeinschaft derer, denen auf solche Weise das Reich Gottes aufgeschlossen wird, die nach Phil. 3, 20 ihr Staatswesen im Himmel und nach unzähligen Stellen ihr Erbe am künftigen Gottesreich haben, das ist die Gemeinde. Das Reich Gottes ist teils die Basis, besser: die Kraftquelle, aus der die Gemeinde wird und lebt, und der lebendige Komplex der Güter, die sie genießt u. s. w., teils das Ziel, das einst die vollendete Gemeinde erreicht, das Gut, das sie am Ende davonträgt; vgl. Matth. 16, 18. 19. Es ist das Gottesleben, das die Gemeinde trägt, hält, normiert; die Gemeinde aber ist die hievon lebende Gemeinschaft von Menschen, die dann auch als diese Reichsgüter andern übermittelnd Heilsanstalt ist. Die Gemeinde wird, das Reich Gottes ist;

letzteres gehört in die Ewigkeit, erstere in die Zeit, aber so, daß die Ewigkeit das Meer ist, aus dem die Zeit lebt und in das sie eingeht.

Die Person Christi.

Der Herr oder König des Himmelreichs ist Jesus Christus. Ihn haben heißt ewiges Leben, heißt das Himmelreich haben. Alle Richtungen der modernen Theologie, auch die Liberalen, erkennen Jesum als den Sohn Gottes an; ja Kaftan[119]) sagt, es sei kein Wunder, daß der christliche Glaube der geschichtlichen Person Christi göttliche Würde zuschreibe, so daß die Gottheit Christi die Kardinalfrage des Christentums und „die Glaube an die Gottheit Christi der eigentlich zutreffende Ausdruck für den christlichen Offenbarungsglauben" sei. Ist denn nun hiemit nicht im Bekenntnis von der Person des Stifters des Christentums Jenseitigkeit der christlichen Weltanschauung proklamiert? Wenn nur nicht ein anderer Führer der modernen Theologie sagen würde: auf den Namen ‚Gottheit Christi' kommt uns nicht viel an. So Herrmann[120]); und der Meister, Ritschl[121]), liebt es, von dem „Prädikat" oder „Titel" der Gottheit Christi zu reden. Und damit, daß dem Herrn von uns der „Titel" Gott gegeben wird, damit sollen wir zufrieden sein, die wir den anbeten, der Gott ist kraft seines Wesens von Ewigkeit? Wir sollen Kaftans[122]) Beschreibung der Gottheit Christi anerkennen, daß Jesus eben „der Mensch ist, in dem Gott die Fülle seines ewigen Wesens wohnen läßt, so daß er für uns das Bild des unsichtbaren Gottes ist"? Wir sollen Lipsius[123]) zustimmen können, der es als keine religiöse und wesentliche Scheidung gelten läßt, ob man „über die Bedeutung des Ausdrucks Gottheit Christi" streitet, da ja doch „die Gottheit in Christo einmütig bekannt

werde"? Wir können's leider nicht, wir können leider auch Ziegler[124]) nicht ganz zustimmen, wenn er sagt: „von der aufrichtigen Orthodoxie trennt uns nichts Wesentliches, am wenigsten eine verschiedene Stellung der Herzen zu dem Erlöser." Die persönliche Frage der „Herzensstellung" ganz bei Seite lassend, müssen wir sagen: Zieglers „geschichtlicher Christus" ist nicht der unsere. Nein, gerade an diesem zentralen Punkt tritt bei tieferer Untersuchung der Gegensatz der Richtungen zuletzt als ein totaler hervor. Auch hier will ja freilich die „liberale" Richtung sehr von der extremen, radikalen unterschieden sein, sie ist eine „vermittelnde". Aber wir können diese Vermittlung hier unmöglich für eine gesunde und berechtigte anerkennen. Ihr ist eben Christus dem Wesen nach Mensch, uns ist er dem Wesen nach Gott. Also auch hier wieder dort Diesseitigkeit, hier Jenseitigkeit.

Mit Energie tritt zwar an dieser wichtigsten Frage der christlichen Glaubensanschauung die Ritschl'sche Schule der philosophischen Theologie eines Lipsius, Biedermann, Pfleiderer gegenüber; und Herrmann[125]) sagt, für die letztere „liege die Offenbarung in der thatsächlichen Verwirklichung des religiösen Vorgangs in ihnen selbst", während „wir behaupten, daß das Wiederaufleben des religiösen Prinzips in den Gemütern gar nicht denkbar ist, wenn nicht in der Form des Glaubens an die an uns ergehende Offenbarung Gottes in der Lebensabsicht und in dem Berufswirken des Menschen Jesus." Ob dieser Satz betreffend die Fassung des Offenbarungsvorgangs auf beiden Seiten haltbar ist, haben wir nicht mehr zu untersuchen, da wir glauben im ersten Abschnitt gezeigt zu haben, daß auch für die Ritschl'sche Schule die Offenbarung ein wesentlich im Menschen selbst vorgehendes Erlebnis ist. Allein Christum betreffend, so ist ohne weiteres zuzu-

geben, daß Ritschl und seine Schule dem historischen Christus eine viel höhere Bedeutung geben, wenigstens zu geben suchen, als jene Dogmatiker, besonders Biedermann. Und unter den „manchen Freunden der Protestantenvereinskorrespondenz", welche Harnack[126]) bekämpft, sind wohl auch Theologen, wie Pfleiderer gemeint; Harnack erklärt ihnen gegenüber: „uns ist die historische Spezialität der Person Christi klar und sicher erkannt so wichtig wie seine Lehre; denn einem Christentum ohne Christus fehlt die Kraft". — Was nun zuerst jene philosophischen Dogmatiker betrifft, so ist für Biedermann[127]) der essentielle Inhalt des Dogmas vom Gottmenschen nicht eine Personalbestimmung der einzigen Person Jesu, sondern eine in seiner Person in der Menschheitsgeschichte neu auftretende Idee, die unsrer Gotteskindschaft. Das christliche Prinzip d. h. das Selbstbewußtsein des endlichen Geistes von der Absolutheit des Geistes ist das erlösende. Und die erste Entwicklung dieses Prinzips sieht der Glaube in dem persönlichen religiösen Leben Jesu; so ist dieses auch das immer gewährleistende Vorbild für die Wirksamkeit des Erlösungsprinzips; der historische Jesus kann hienach „als der historische Erlöser für alle Zeiten, als der Quellpunkt der Wirksamkeit des Erlösungsprinzips in der Geschichte" gewürdigt werden. — Daß nun hiemit die Immanenz des Geistes und damit die reine Diesseitigkeit, ja letztlich Autosoterismus zwar nicht des Einzelnen, aber der Menschheit, deren Geist in fortschreitendem Prozeß sie selbst erlöst, proklamiert ist, braucht nicht erwiesen zu werden. — Auch nach Lipsius[128]) ist das religiöse Prinzip zu unterscheiden von der geschichtlichen Person Jesu an sich; beide stehen aber nicht in zufälligem, sondern innigem und bleibendem Verhältnis zu einander. Denn Christus ist der Gründer der Reichsgemeinde und der Offenbarer des göttlichen

Reichswillens, eben deswegen ist für das fromme Bewußtsein Prinzip und Person eins, denn Christus ist der das vollkommene religiöse Verhältnis der Gotteskindschaft persönlich verwirklichende Mensch. Sein Selbstbewußtsein war zugleich Bewußtsein des Berufs, das Gottesreich zu gründen, also Einheit von religiösem und sittlichem Bestimmtsein. Alles das aber stellte er in echt menschlicher, individuell beschränkter, aber vollkräftiger Weise dar; er offenbart die göttliche Vaterliebe in einem zur persönlichen Liebeseinheit mit Gott gelangten Menschenleben, und so hat die Gemeinde in Ihm den gegenwärtigen Gott. Weit mehr als bei Biedermann kommt bei Lipsius die Anschauung, die dann bei Ritschl die allein herrschende ist, zur Geltung, daß die religiöse Taxation der Gemeinde von dem aus, was sie Christo verdankt, den historischen Jesus, ihren Stifter, nicht bloß als den anschaut, in dem das Prinzip der Gotteskindschaft geschichtlich zum erstenmal auftrat, sondern als den, der es in absolut originaler Weise voll verwirklicht und sich so mit demselben eins gemacht hat. Freilich ist das eben die religiöse Gemeindetaxation; und wir werden bei der Darstellung der Ritschl'schen Anschauung auf diese Achillesverse der ganzen modernen Theologie, die letztlich auf ihrem Subjektivismus ruht, weiter zu reden kommen. Aber Lipsius ist trotz dieser Annäherung an Ritschl mit dem leidigen „Prinzip", das doch eigentlich das allein erlösende sein soll — was doch an sich ein Ungedanke ist! Menschen, Personen sollen durch ein Prinzip erlöst werden! — nicht fertig geworden. Und auch Pfleiderer[129]), obgleich er gern den „Geist" an die Stelle des „Prinzips" setzt, bleibt in der Anbetung dieses philosophischen x, genannt Prinzip, hängen, wenn er die Sache folgendermaßen darstellt: Christus ist „diejenige geschichtliche Persönlichkeit, in welcher und von welcher aus der hl. Geist der Gottes-

kindschaft oder Gottmenschheit zur stetigen geschichtlichen Wirklichkeit und Wirksamkeit als persönliches und bewußtes Lebensprinzip gekommen ist." Allerdings kann „die im Wesen Gottes und des Menschen an sich angelegte Gottmenschheit zur vollständigen Aktualisierung nur im ganzen der kindschaftlich mit Gott einigen Menschheit" d. h. (s. oben) im Reich Gottes kommen. Aber in Jesu als dem ursprünglichen Träger dieses Geistes war derselbe in konzentriertester Fülle und Kraft vorhanden", und so „sehen wir in ihm, dem Erstgebornen unter vielen Brüdern mit Recht zugleich das Haupt und repräsentierende Urbild der Gottmenschheit überhaupt oder den einzigartigen mikrokosmischen Gottmenschen, über den (sic) nur der makrokosmische Gottmensch als sein unendlich erweitertes Abbild hinausragt." Mit alle dem ist klar, daß auch bei Pfleiderer doch nicht die Person Christi und ihr historisches Werk, sondern, wie er einmal[130]) sagt, „der gottmenschliche Geist der absolute Heilsgrund" ist. Vollends das braucht gar nicht weiter nachgewiesen zu werden, daß für alle diese Theologen das *Wesen* oder, kirchlich geredet, die *Natur* des historischen Jesus eine bloß und rein menschliche ist, daß von „natürlicher Gottheit", Präexistenz, jungfräulicher Geburt u. s. w. keine Rede sein kann. Das Aufgehen des Gotteskinds*bewußtseins* in dem Menschen Jesus und die Aufschließung desselben an die Gemeinde ebendamit die „Offenbarung des innersten Wesens und Willens Gottes" d. h. der Liebe (Lipsius[131]) ist es allein, was „die Gottheit Christi besagen will."

Was das persönliche Fortleben des *erhöhten Christus* betrifft, so wird die Hauptfrage, ob und wie Christus *selber* als diese Person, dieser Gottmensch lebe und wirke u. s. f., *entweder* mehr oder weniger ignoriert und immer neu auf das „fortgehende Wirken des gottmenschlichen Geistes an den einzelnen

in der Gemeinde" (Pfleiderer[132]) und ähnl. hingewiesen, worin jedoch nach Lipsius[133]) ein Fortwirken „des zum Herrn und Haupt der Gemeinde Erhöhten" stattfindet, sofern „die Wirksamkeit des Geistes immer wieder auf die geschichtliche Person Jesu, sein Wort und Bild zurückgeht und so den Gläubigen ein wirkliches persönliches Verhältnis zu Jesu vermittelt, das als ein Geheimnis der Liebe sich jeder dogmatischen Analyse entzieht"; oder es wird geradezu gesagt (Lipsius): „von den Bedingungen und Umständen seiner individuell-persönlichen Fortexistenz haben wir schlechterdings keine Erfahrung, können uns also (sic) auch an der Art und Weise einer individuell-persönlichen Einwirkung Jesu keine andere als eine fantastische Vorstellung machen." So gewiß wir uns dessen freuen, daß in diesen Äußerungen von Lipsius dem Bedürfnis des christlichen Glaubens- und Liebeslebens, im persönlichen Verhältnis zu Jesu zu stehen, Rechnung zu tragen gesucht wird, so unklar (um möglichst mild zu urteilen) ist uns, ob in der That Lipsius ein solches Verhältnis zu dem erhöhten Christus als Person zugibt. Das einemal ist es doch nur der einstige geschichtliche Jesus, der uns durch den Geist, das Wort u. s. w. in Erinnerung gebracht und so — ganz ähnlich, wie andere historische Persönlichkeiten, z. B. ein Luther — von uns mit Liebe erfaßt wird; das anderemal ist es der „zur untrennbaren Einheit mit dem christlichen Prinzip verklärte", mit dem man ja keine „unmittelbar persönliche" Gemeinschaft pflegen darf. Und so wird mindestens zu urteilen sein, daß die persönliche erhöhte Fortexistenz des Gottmenschen und ihre persönliche Wirksamkeit als solche für diese Anschauung kein beherrschendes religiöses Interesse hat. Daher gibt es ja auch für sie Anbetung Christi nur (nach Pfleiderer[134]) „im Sinn von Joh. 14,9 (wir fragen: nicht auch Joh. 5,23?) als eine

unanfechtbar kirchliche Sitte", das soll wohl heißen: in Christo beten wir Gott an, zu Gott aber zu beten ist erlaubt und nötig, weil man dadurch „in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens die Erlösung vom Druck der Weltübel sucht und der gefundenen sich dankbar freut", wobei „die dogmatische Form der Vorstellung über Gott und sein Weltregiment nur von relativer Bedeutung ist", es sich also bei dem Gebet um eine nur religiös bedeutsame „symbolische Vorstellungs- und Handlungsweise" handelt und die Erhörung sich eben auf die „innerlich erfahrene Frucht des Glaubens" bezieht, „die dann auch äußerlich sichtbar wird als die weltüberwindende Kraft des Glaubens".

Sehr zu beachten ist, wie die genannten Dogmatiker, am meisten Lipsius, in den angeführten Aussagen über Christum mehr oder weniger die prinzipielle Haltung von philosophischen Glaubenslehren drangeben und der widerphilosophischen, wenigstens antimetaphysischen bloßen Erfahrungsdogmatik, wie sie Schleiermacher geschaffen und die Ritschl'sche Schule durchgeführt hat, sich nähern. Das was man Seinsurteile nennt, sprechen jene Dogmatiker in der Christologie nur teils insofern aus, als sie mehr oder weniger unverblümt sagen, er sei eben ein Mensch gewesen, teils da, wo sie vom religiösen Prinzip u. dgl. reden; das statuieren sie gewiß kraft Seinsurteils, kraft metaphysischen, um nicht zu sagen: spekulativen Erkennens. Denn wie unsre Erfahrung uns jemals soll ein „Prinzip" vorführen können, vermögen wir nicht einzusehen. Sobald aber jene Dogmatiker die religiöse Bedeutung des historischen, vollends des erhöhten Christus als solchen, als dieser Person beleuchten, kommen sie (jedenfalls Lipsius, der ja am meisten von ihnen in Schleiermacher'schen Bahnen wandelt) ganz in die Werturteile d. h. in Aussagen hinein, die eben das aus-

drücken, was Christus für die Gemeinde und ihr Interesse ist, was der Glaube an ihm hat u. s. f. Und wie dazu die objektive Wirklichkeit stimmt, darf man gar nicht fragen. Tritt doch, wie Lipsius[135]) sagt, „für die unmittelbar religiöse Betrachtung das geschichtliche Interesse an dem menschlichen „Leben Jesu" zurück hinter der spezifisch religiösen Bedeutung seiner Person, das vollkommen religiöse Verhältnis in sich darzustellen". Freilich ist „für den Glauben der Gemeinde das Geschichtsbild von Jesu mit dem Idealbild von Christus zur untrennbaren Einheit zusammengeschmolzen"; aber geschichtliche Fragen, wie selbst über die Auferstehung, sind „einfach der Wissenschaft vom Leben Jesu anheimzugeben." Auf diesen Kardinalspunkt werden wir noch mehr zu reden kommen.

Ein anderer und zwar wahrhaft großer philosophischer Theologe unsres Jahrhunderts, Rothe, steht ganz anders. Er führt die spekulative Methode neben historischer Forschung und religiöser Beurteilung auch in der Christologie durch und gibt Seinsurteile. Seine Christologie[136]) ist kurz zusammengefaßt folgende: Christus ist der durch schöpferischen Akt Gottes entstandene, übernatürlich (jungfräulich) geborene zweite Adam, er entwickelt sich moralisch ganz normal in schlechthin stetigem Prozeß der Vergeistigung, auch seine Leiblichkeit wird mehr und mehr in den Geist erhoben. Die totale Einheit mit Gott ist erreicht mit der absoluten Vollendung seiner Person im Tod. Damit tritt eine geistige Auferstehung und Erhöhung ein, d. h. vollkommene Entschränkung seines Seins, er ist nun reiner Geist, schlechthin Gott geworden, aber ebendamit zugleich absolut geeint mit der vergeistigten Kreatur, Zentralindividuum oder das wesentlich prinzipielle Individuum der Gattung „Mensch". Diese Rothe'sche Anschauung näher zu prüfen, müssen wir der Dogmatik überlassen; insbesondere scheint für uns die Frage

unſchwer zu beantworten, ob unſer Denken und unſer religiöſes Intereſſe durch dieſen Rothe'ſchen gottgewordenen Menſchen mehr befriedigt iſt, als durch den kirchlichen menſchgewordenen Gott. Aber klar iſt, wie bei Rothe trotz aller Betonung der Menſchheit Jeſu doch das Bedürfnis der Jenſeitigkeit alles beherrſcht. Der durch reinen Schöpferakt Gewordene, der kraft jungfräulicher Geburt Entſtandene iſt natura ein Weſen anderer Art, als die Glieder einer rein adamitiſchen Menſchheit, obgleich er in dieſe eingeht. Man ſollte meinen, das religiöſe Intereſſe der jungfräulichen Geburt müſſe hier klar hervortreten. Ein Menſch, der uns das transſcendente Gottesleben in ſich ſelber bietet, muß ſeiner Natur, d. h. eben ſeiner Entſtehung nach ein anderer ſein, als wir. Mit bloß moraliſch-religiöſer Gottesgemeinſchaft iſt das Intereſſe neuen Lebens — und das heißt letztlich: neuer oder göttlicher φύσις (2 Petr. 1, 4) — nicht befriedigt. Ebenſo das, was wir am Erhöhten haben, wahrhaft göttliches Leben, kann Er nur ſpenden, wenn er Gott iſt. So ſteht Rothe hier, wie faſt an allen Punkten, mitten in großer Heterodoxie noch weſentlich auf der Grundanſchauung der Kirche, und ſeine Religion iſt zugleich Metaphyſik.

Ganz anders die Ritſchls und ſeiner Schüler. Von Rothe unterſcheidet ſie die Begründung der Chriſtologie rein auf die Erfahrung der Gemeinde, deren Ausſagen bloße Werturteile ergeben. Lipſius u. ſ. w. aber ſtehen ſie hauptſächlich dadurch gegenüber, daß das, was Chriſtum zum Gottesoffenbarer, ja Gott macht, nicht bloß das Prinzip des religiöſen Gotteskindsbewußtſeins iſt, ſondern die Geſammtbedeutung der hiſtoriſchen Perſönlichkeit Chriſti ſelber, namentlich ſeine ſittliche Berufserfüllung als dem Einen Zweck Gottes oder dem Reich Gottes gewidmet. Die wichtigſten Sätze Ritſchls[137]) möchten folgende ſein: In der vollendeten

Religion muß die übernatürliche Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Naturwelt und der Gesellschaft und muß die Erfahrung von Gottes Vaterliebe gegeben sein. Das ist nun nur in der christlichen Gemeinde der Fall, und deren Stifter ist Christus. Hierauf, auf dieser Thatsache, ruhen unsre Aussagen von Ihm: Wir können nur, kraft der Erfahrung seiner Wohlthaten, Werturteile über ihn fällen. Und zwar: Er ist 1. der religiöse Mensch, und damit einerseits der königliche Prophet, was eben ihn als Stifter und Träger der vollendeten Religion bezeichnet, andererseits der Priester, der seine Gottesgemeinschaft auf die andern überzutragen sucht. 2. Indem er diese Gottesgemeinschaft in sich, seiner Weltanschauung und Selbstbeurteilung und in seinem ganzen Wirken darstellt, ist er die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes; dies bezieht sich aber nur auf die sittlichen Eigenschaften Gottes, namentlich einerseits nach Joh. 1, 14 „Gnade und Wahrheit (Treue)", kurz Liebe, andererseits auf die Erhabenheit, sittliche Herrschaft über die Welt. „Die beiden unumgänglichen Bedeutungen Christi als des vollendeten Offenbarers Gottes und als des offenbaren Urbilds (sic) der geistigen Beherrschung der Welt sind zusammengefaßt in dem Prädikat seiner Gottheit", vermöge dessen die Christen ihm, wie Gott dem Vater, zu vertrauen und Anbetung zu widmen haben. So ist er der Erhöhte zur Rechten Gottes; daran, daß die Erinnerung an sein Lebenswerk in der Gemeinde gegenwärtig bleibt und daß demgemäß (sic) der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt", daran hat die Gemeinde „die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tod nicht verfehlt, sondern vollendet ist." 3. Indem Jesu Berufswirken ausschließlich auf das Reich Gottes, die sittliche Gottesherrschaft

der Liebe, d. h. auf den Zweck geht, der der eigene Zweck Gottes ist, ist er zugleich der ewige Gottessohn. Und das bedeutet teils, daß er das Objekt des ewigen göttlichen Erkennens und Wollens Gottes ist, der in ihm als dem Haupt der Gemeinde den göttlichen Liebeszweck verwirklicht sieht, teils ist er „als das Urbild der zum Reich Gottes zu verbindenden Menschheit der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes." Das alles aber erkennen wir eben in und aus seiner Gemeinde Leben; unser Glaube rechnet dem geschichtlichen Urheber der Gottesherrschaft unter den Menschen die Wirkungen derselben, die Ausbildung des sittlichen Gemeingeistes durch das Prinzip der Liebe, die Befreiung des Geistes von der Natur u. s. f. zu, und das ist die allein echte Schätzung Christi. Und so tritt freilich auch klar hervor, was Ritschl selbst als den Unterschied seiner Anschauung von der orthodoxen aufstellt, nämlich daß für ihn der Kanon gilt, „ob der spezielle Inhalt, der unter dem Titel der Gottheit Christi gemeint ist, eine Übertragung auf die Gläubigen, eine Nachbildung durch uns zuläßt", während die Orthodoxie „in dem Prädikat der Gottheit Christi vielmehr einen Ausdruck seines unüberschreitbaren Abstands gegen die Genossen seiner Gemeinde geltend gemacht hat." Eben daher darf keine persönliche Präexistenz Christi behauptet werden. Und die irdische Existenz Christi betreffend gilt einesteils der Satz (der doch wohl ein Seinsurteil, kein bloßes Werturteil ist): „sofern er geboren ist, unterscheidet sich Jesus von keinem Menschen spezifisch" (s. Rechtf. III[1] 291), d. h. er ist natura ein bloßer Mensch. Das ist ja die notwendige Kehrseite davon, daß wir ihm in seiner Gottheit gleich werden können, dann muß er uns in unsrer Menschheit gleich sein; und ganz bezeichnend ist die Art, wie Ritschl (in der dritten Auflage S. 376) gegen den Vorwurf, er erkläre Christum

für einen bloßen Menschen, sich verteidigt; er sagt: „bloßer Mensch" das hieße eine „Naturgröße mit Ausschluß aller Merkmale geistiger und sittlicher Persönlichkeit", was ja von keinem Menschen von Erziehung und sittlichem Charakter gelte. Offenbarer kann man doch die bloße Menschheit Christi nicht zugeben. So ist auch anderntheils der Satz Ritschls einfach zu verstehen: „wie von Gott aus die Person Christi geworden und dasjenige geworden ist, als was sie sich für die ethische und religiöse Schätzung darbietet, ist kein Gegenstand theologischer Forschung." Endlich, betreffend das Leben Jesu, sagt Ritschl: „man ahnt nicht, daß schon die Aufgabe des Lebens Jesu dem religiösen Interesse an der Person des Herrn zuwiderläuft, welches die Kirche zusammenhält." Interessant ist, wie Ritschl speziell zur Frage der Auferstehung Christi steht. Sofern es sich um die Bedeutung der objektiv-historischen Thatsache als solcher handelt, müssen wir hievon in Abschnitt III reden. Hier sei angeführt[138]) einesteils der in der zweiten und dritten Auflage weggelassene Satz der Rechtfertigungslehre: „insofern (näml. als die Gemeinde weiß, daß „die Gemeinschaft mit Gott auch durch die regelmäßige Erfahrung des Todes" — warum heißt es wohl nicht: durch den Tod? — „nicht aufgehoben wird") gehört die Erfahrung (sic) der Auferweckung Christi mit zu den Bedingungen für die Begründung der Gemeinde. Denn die Auferweckung Christi ist das Merkmal nicht nur der Lebenserneuerung seiner Person, sondern zugleich des Erfolgs der Lebensvollendung, welche Christus durch die Aufopferung seines Lebens für sich und zum Vorteil seiner Gemeinde erstrebt hat." Ist wohl jemand im stande, aus diesen gewundenen Sätzen die Frage ohne Hörner und Zähne zu beantworten: ist also Christus auferstanden oder nicht? Und wie kann denn eine einstige historische Thatsache Erfahrung der

Gemeinde sein? Andernteils sagt Ritschl im „Unterricht“: „demgemäß (d. h. weil Jesus gerade durch den Tod verklärt wurde und den „überweltlichen Bestand seines Lebens“ sicherte) ist seine Auferweckung durch die Macht Gottes die dem Wert seiner Person durchaus entsprechende folgerechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung, welche endgiltig ist in Hinsicht des wirklichen Willens Gottes und in Hinsicht der Bestimmung der Menschen.“ Nochmals: ist hienach Jesus wirklich, d. h. so, wie das N. T. erzählt und glaubt, aus dem Tod persönlich auferstanden und verklärt, d. h. in geistleibliche Existenz und Gottesherrlichkeit als Gottmensch erhoben worden? Immerhin äußert sich Ritschl[139]) an einer Stelle so, daß man darin das Bestreben erkennen darf, über die bloße, sonstige Betonung der Fortwirkung des Geistes Christi, d. h. „seines Evangeliums und seiner persönlichen Eigentümlichkeit in der Gemeinde“, besonders in ihrer Erinnerung, hinauszukommen und irgendwie ein persönliches Fortwirken des Verklärten zu gewinnen. Sie lautet: „die Gemeinde ist nicht denkbar außerhalb der Bedingung, daß sie von ihrem Stifter als ihrem Herrn fortwährend geleitet wird und ihre Mitglieder die Umbildung zu der Eigentümlichkeit erfahren, welche urbildlich in ihrem Herrn auf sie wirksam ist“.

Von diesem Punkt aus liegt nun wohl eine positivere Weiterentwicklung der Ritschl'schen Theologie bei seinen Schülern vor. Genauer gesagt scheinen uns hier in der Ritschl'schen Schule zwei Strömungen unterschieden werden zu können, deren eine den in seinem System enthaltenen Rationalismus, die andere den tiefern religiösen Zug Ritschl's bis zu Annäherungen an die orthodoxe und pietistische Anschauung entfaltet. Ein Versuch aber, etwa die Männer dieser Schule selbst in zwei Flügel, einen linken und einen rechten zu teilen, möchte wenigstens bis

jetzt nicht durchführbar sein, vielmehr scheint uns bei denselben Theologen jetzt mehr der eine, jetzt mehr der andere Hang sich zu äußern; als denjenigen aber, der da, wo ganz nüchtern, ohne alle religiös-pathetischen Wendungen geredet wird, doch durchaus vorherrscht, müssen wir den ersteren bezeichnen. Dieser tritt teils in mehr gefühliger Schleiermacher'scher Weise so hervor, daß das von der Gemeinde erfahrene Gottesleben seinen Glanz auf den Stifter zurückwirft und so ihn zum Gott stempelt, teils so daß mit ganz klaren Worten Christus eben moralisch erfaßt, d. h. für das Urbild der Nächstenliebe und dgl. erklärt wird. Jenes vertritt am klarsten Schultz[140]): „die Gottheit Christi muß man im Zusammenhang mit der Gottheit seiner Gemeinde auffassen. Erst aus dem göttlichen Charakter der Gemeinde wird" (im A. T.; aber ebenso im N. T.) „die Gottheit des Christus gefolgert"; „die Herstellung der Gemeinde des Reiches Gottes, die das Ziel der Welt ist, ist Christi Werk, damit ist er für die Gemeinde der Ausdruck des auf sie gerichteten weltbeherrschenden Willens, also ihr Gott. Die Gemeinde „muß ihn als den Gott verehren, aus dem ihr eigener göttlicher Charakter sich erklärt." Nun hat aber die Gemeinde nach Schultz absolut kein substantial zu denkendes Gottesleben, sondern sie erfährt eben die Motive der Liebe, Welterhabenheit u. s. w. Also ist auch die Gottheit Christi ja nichts substantial göttliches, ebenso nichts präexistentes; sondern — und hier wird nun ganz unverblümt einfache Menschheit Christi gelehrt — „der Mensch, dessen ganze Persönlichkeit die Kraft der göttlichen Motive erfüllt, hat göttlichen Wert, ist die Offenbarung Gottes, der menschgewordene Gott." „Christus ist im N. T. eine durchaus einheitliche menschliche Persönlichkeit, welche uns in ihrem menschlichen persönlichen Handeln ihren göttlichen Gehalt aufschließt." Anbetung Christi ist (nach Seite 549

und 700) zwar im Gottesdienſt der Gemeinde als ſolcher, nicht aber im Gebetsverkehr des Einzelnen mit Gott erlaubt, letzteres wäre zuletzt Kreaturenvergötterung. Ganz deutlich verlaſſen ſolche Äußerungen von Schultz den Kreis der bloß religiös-ſittlichen Werturteile und gehen in den der Seinsurteile über; ſo noch mehr zwei einander in gewiſſem Sinn entgegengeſetzte Sätze, deren erſter ſich — freilich nur auf den erſten Anſchein — der Orthodoxie nähert, nämlich: „dieſes Menſchenleben kann nicht aus weltlichen Bedingungen erklärt werden," ſondern nur durch Wunder, aber ja nicht „als Naturwunder, ſondern" (iſt das ein ſich ausſchließender Gegenſatz?) „als Offenbarung des göttlichen Willens," es kommt zu Stand „durch Wunderwirken des göttlichen Geiſtes" (S. 467 vgl. 625 f. 715). Der zweite Satz negiert ausdrücklich, daß alle weltlichen Beziehungen uns durch Chriſtum zu teil werden;" vielmehr nur diejenigen Gotteswirkungen, welche die Gemeinde als ſolche angehen, alſo die ſittlich-religiöſen ſind durch Chriſtum vermittelt. Nimmt man hiezu vollends den Satz (S. 528 u. 529), daß die Gottheit Chriſti mit der Gottheit ſeiner Gemeinde d. h. mit dem h. Geiſt desſelben Weſens ſei, daß die Gläubigen ſich zur Perſönlichkeit Chriſti verhalten wie zu der in der Gemeinde gegebenen göttlichen Idee ihres eigenen Chriſtenlebens (sic), ſo liegt doch ganz klar vor, daß für Schultz Chriſtus keine über die gewöhnlichen, ethiſch-religiöſen Kategorien des Menſchtums an ſich erhabene Perſönlichkeit iſt. Er iſt ja wohl der Höchſte, und inſofern der Einzigartige, aber doch nur der primus inter pares. Und das eben nennen wir eine Chriſtologie der Diesſeitigkeit, ja eine rationaliſtiſche Chriſtologie. Das Supranaturale in Chriſto war dasſelbe, das der Menſchennatur (und zwar — wohlgemerkt — der jetzigen adamitiſchen) an ſich zugänglich, ja eigen iſt, nur im höchſten

Grad. Willensmäßig, gefühlsmäßig u. s. f. mit Gott, vereinigt sein zu können ist wahrlich etwas, das der empirischen Menschennatur nicht an sich fremd, nicht für sie wesentlich neu ist. Und so wird auch das sittlich-religiöse Verhältnis Christi zu uns eben unter rationalistischen, allgemein menschlichen Kategorien gedacht; „die Gemeindeglieder verhalten sich zu Christo, wie die Reichsgenossen zum König, nicht wie zu einem Gegenstand individuellen Verkehrs oder zu dem, welchem gegenüber sich eine besondere Art von Frömmigkeit zu entfalten hätte" (S. 474). Also: Gebote, freilich einem zugleich liebevollen Königswillen entsprungen — das ist die Hauptsache, was wir von und an Jesu haben. Das Christentum ist also ein neues Gesetz. Und damit kommt eine neue Seite in dem in Abschn. 1 besprochenem Verhältnis von Gesetz und Evangelium bei der Ritschl'schen Schule zum Vorschein. Ihr scheinbarer Antinomismus ist verkappter Nomismus, wie es jeder konsequente Moralismus ist. Es wird sich dies uns noch mehr bestätigen.

Wo bloß sittlich-religiöse Gesichtspunkte auf Christum selbst und unser Verhältnis zu ihm angewandt werden, da muß Christus unsresgleichen sein, beziehungsweise wir im Stand, seinesgleichen zu werden. Auch in Harnack's[141]) Kampf gegen das Apostolikum tritt die Sache, um die es in tiefster Instanz sich handelt, klar hervor: Präexistenz Christi bedeutet für ihn, daß Jesus ein der Ewigkeit angehöriger Mensch ist; und „wir sollen das werden, was er war und ist, ein Mensch der Ewigkeit, dessen inneres Leben Gott ist." „Das Gute ist nicht ein abstractum, sondern es ist nur als persönliches Leben und persönlicher Wille vorhanden; wir ahnen es in vielen Menschen, aber aufgegangen ist es uns als eine und als unsre Wirklichkeit in Jesu Christo." — Auch Gottschick,[142] obgleich

er durch seine Darstellung des Glaubenseindrucks des Wortinhalts von Christo (s. Abschn. 1) mehr die zweite Strömung der Ritschl'schen Schule vertritt, kommt betreffend die Person Christi nicht über den Menschen hinaus, den wir nur Gott nennen. Wir beurteilen Christum unter den Attributen, unter denen er das Subjekt der von uns erfahrenen Wirkung ist, wir analysieren die Eindrücke von der Absicht des Stifters, welche sich aus den Zeugnissen der ursprünglichen Gemeinde ergeben. Und da finden wir, daß alle Momente des christlichen Heilsgutes ihre konstitutive Beziehung auf das Ideal eines Personlebens haben, dessen bestimmender Lebensgehalt die Nächstenliebe ist. Gott als sittlicher Wille kommt für uns in Betracht, nicht als die absolute Macht (gibt's nur, fragen wir, diese zwei Kategorien für Gott?), die einzig feste Position im Innenleben als solchem ist das Bewußtsein von der verpflichtenden Kraft des Ideals der Nächstenliebe im Sinn Christi. Und Christi eigenes Leben in Gott ist gleich Leben in der Verwirklichung dieses Ideals. In dieser Gesinnung Christi und (sic) in dem aus ihr quellenden Gemeinschaftsleben der Menschheit Gottes gelangt der Gehalt des göttlichen Wesens in seiner ganzen Fülle zur erschöpfenden Offenbarung (woher weiß das wohl G.?). „Die Gottheit Christi, der (nach S. 207) durch eine neu schöpferische That Gottes wurde" — der Glaube diktiert hier wieder ein großartiges Seinsurteil, die Religion wird zur Metaphysik — „drückt den Wert aus, den die geschichtliche Persönlichkeit Jesu als die die neue Menschheit der Gotteskinder hervorbringende Kraft besitzt" und das „wahrhaft Christliche ist, daß wir eine Persönlichkeit Gott nennen, von der unser ganzes Personleben in rückhaltloser Ehrfurcht, Liebe, Vertrauen ergriffen ist." Wir fragen: mit welchem Recht? Oder: ist diese Persönlichkeit nun Gott, ganz so, wie Gott

Gott ist? Darauf kann diese Schule nicht Ja antworten, denn sie leugnet nicht, daß Gott der ewig in sich seiende, kurz daß er Gott ist, nicht bloß so heißt. Und ewiges persönliches Sein leugnet sie ja von Jesu. Wäre es dann nicht angezeigt, auf den „Titel" „Gott" für diesen Menschen zu verzichten? Ein nicht ewiger Gott ist doch eine contradictio in adjecto. Und ferner, wie wir schon einmal gesagt: „die einzige feste Position in unserm Innenleben" soll die Verpflichtung zur Nächstenliebe sein? Ist das Ernst? Für uns, arme Sünder, ist leider die festeste Position im Innenleben unser Sündenelend, das Gefühl des verschuldeten Ferneseins von dem Leben Gottes, und zwar dies nicht zuerst von der sittlichen Seite, sondern von der des inneren Glückes aus gedacht. Und wenn und soweit wir es wagen würden, von uns aus zu dekretieren: „das und das muß der sein, den wir als Gottessohn anerkennen", so hieße dieses Dekret: „Heiland, Lebensbringer, Schaffer inneren Glücks muß er sein, zuerst muß er uns zu neuen Geschöpfen machen, dann erst kommt das Sittliche." Aber unser Verfahren ist das nicht, wir nehmen ihn so, wie er sich selbst in seinen Worten — z. B. Matth. 11, 28 — gibt. Doch Weiteres über diese Punkte, welche die tiefe Differenz unsres religiösen gegenüber jenem sittlichen Standpunkt aufdecken, unten mehr.

Am nächsten der kirchlichen Lehre scheint auch hier Herrmann zu stehen, wenigstens in folgenden Äußerungen:[143]) die Präexistenz Christi ist der notwendige, obgleich widerspruchsvolle Ausdruck des notwendigen Gedankens, daß die Person Christi gemäß ihres Werkes für das Gottesreich nicht innerhalb irdischer Bedingungen geworden ist wie wir, sondern unabhängig von der Welt, die das völlig abhängige Gebiet ihrer Herrschaft darstellt, ist. Aber, obgleich H. sogar die Notwendigkeit der Vorstellung einer persönlichen, nicht bloß

einer idealen Präexiſtenz zugibt, ſoll doch gerade dieſer Präexiſtente nur „Herr der Gemeinde", nicht das „inhaltsleere (?!) Logosſubjekt" ſein. Und keinesfalls darf von ſolchen Ausſagen aus, die daran erinnern, daß wir im Glauben, nicht im Schauen leben, die chriſtliche Weltanſchauung, deren die Gemeinde bedarf, konſtruiert werden. — Die Frage wird wohl erlaubt ſein, was wohl eine „inhaltsleerere" oder umgekehrt, eine logiſch wie religiös gehaltvollere Vorſtellung iſt, die des ewigen perſönlichen Sohnes, der als Logos Mittler der Weltſchöpfung, Erhaltung u. ſ. w. iſt, oder die eines präexiſtenten Hauptes einer Gemeinde, die doch (ehe er Menſch wurde) gar nicht exiſtiert. — Aber vollends in ſeiner andern Hauptſchrift[144]) gibt Herrmann, wie ſchon aus früher angeführten Äußerungen hervorgeht, eine Anſchauung von Chriſto, welche die Gottheit Chriſti nur noch als einen Namen, an dem nicht viel liegt, feſthält und als das Weſentliche das ausſpricht, daß wir „in dem Verſtändnis der Perſon Chriſti den auf uns gerichteten Ausdruck der Geſinnung Gottes oder Gott ſelbſt als den auf uns wirkenden perſönlichen Geiſt erfaſſen." Und das iſt, heißt es wörtlich, die Gottheit Chriſti. Sodann haben wir die rein ſittliche, alſo diesſeitige Auffaſſung Jeſu bei H., für den ja das Ewige nur als Sittliches in der Zeit exiſtiert und Gott nur in der Welt zu finden iſt, ſchon oben kennen gelernt, und ſo führen wir nur noch Worte an, die ſich auf den erhöhten Chriſtus beziehen. „Der Glaube muß freilich auch die Vollendung Chriſti, ſein Leben in der Befreiung von irdiſchen Schranken faſſen; er weiß, daß der erhöhte Herr ſeine Hand in allem hat, daß er um uns weiß, wie nah oder fern wir ihm ſtehen, ja daß er mit ſeiner menſchlichen Teilnahme dabei iſt, daß er unſre Sache zu der ſeinigen macht, und daß wir zu ihm gehören, wie die Glieder zum Haupt", kurz daß „auch

als der Erhöhte Jesus unser Mittler bleibt." Aber nun, das alles ist nur eins der „Mittel, durch das wir zu Gott geführt werden." „Von einem Verkehr mit dem erhöhten Christus selber kann keine Rede sein, sondern nur mit Gott. Gott ist uns offenbar, der erhöhte Christus ist uns verborgen (sic, s. S. 238). Mit Gott können wir verkehren, weil er in bestimmten Thatsachen uns berührt; aber vom erhöhten Christus wissen wir nur durch einen Glaubensgedanken, nicht durch eine sich uns aufdrängende Thatsache. Erst für die Zukunft hoffen wir Verkehr mit ihm „von Person zu Person", aber (vgl. oben das über die Wiederkunft u. s. w. Gesagte) auch dies nur für das persönliche innere Leben des Einzelnen." Wir gestehen, daß diese Sätze uns vollkommen unverständlich sind. Glaubensgedanken — ohne Thatsache? Nach Herrmann ruht ja der Glaube durchaus nur auf Thatsachen, Erlebnissen, und erst hieran entwickeln sich dann die Glaubensgedanken. Gott offenbar, Christus verborgen? Nach Herrmann ist ja Gott absolut nur eben in Christo offenbar. Er ist also, wenigstens soweit es um den erhöhten Christus sich handelt, offenbar in einem Verborgenen?! Der Erhöhte ist mit seiner menschlichen Teilnahme bei dem, was wir sind und erleben; das glauben wir, aber wir unsrerseits dürfen dem freundlichen Mann, der uns so nahe ist, uns absolut nicht nahen? Liebe zu dem uns Liebenden ist ja verpönt. Wir können mit dem besten Willen in diesen Ausführungen Herrmanns nur einen Dualismus zwischen dem echt (fast pietistisch) religiösen Interesse und dem bloß moralischen und damit rationalistischen Denken oder die Inkonsequenz sehen, womit das, was die Glaubenserfahrung vom persönlichen Verhältnis zum Erhöhten bietet, einesteils bejaht, andernteils verneint wird. Und (wie wohl ein genaueres Studium der Seite 237 ergibt) das eigentlich ent-

scheidende Gewicht fällt eben doch immer nur auf den historischen Christus, und der Erhöhte figuriert zuletzt doch nur als der Garant des für immer geltenden Wertes dessen, was wir am historischen haben.

Am meisten scheint aus der Reihe der Ritschl'schen Theologen die Bedeutung des erhöhten Christus bei Lobstein gewahrt, für den ja[145] „der Heilsglaube das Wunder der Erfahrung der Heilsmacht des fortlebenden erhöhten Christus ist." Allein wenn nun hierin auch der einzige Nerv des Glaubens an die Auferstehung Christi liegen und es gleichgiltig sein soll, ob man sich diese mit den Aposteln als äußere geschichtliche Thatsache oder sonstwie denkt, so wird man uns erlauben, daran zu zweifeln, daß dieser erhöhte Christus derselbe ist, wie der, an welchen wir mit der Kirche glauben. Dabei reden wir von den Gesichtspunkten, die sich teils auf die Bedeutung der Thatsache als solcher, teils auf die Autorität des biblischen Zeugnisses beziehen, noch nicht. Gerade bei Lobstein kann aus seinem Verhalten zur Präexistenzfrage auch ein Schluß auf die eigentliche Bedeutung der Posexistenz gemacht werden. Von jener sagt er[146]): „die Formel von der wirklichen und persönlichen Präexistenz des Sohns Gottes zum Glaubensbekenntnis erheben heißt die christliche Wahrheit verkehren in eine metaphysische Spekulation, welche einer maßgebenden Bedeutung für den Glauben ganz und gar entbehrt." Wie? Ist denn die persönliche Präexistenz immer bloß eine Formel? Und heißt Glauben an das was Jesus Christus selber über seine Präexistenz gesagt hat (Joh. 17 u. dgl.), soviel als metaphysisches Spekulieren? Es kommt hier ein Punkt, den wir freilich hier nicht weiter verfolgen können, zum Vorschein, nämlich die für die Ritschl'sche Theologie charakteristische Verwechslung dessen, was ich als Glaubender thue, und

dessen, was ich als Mann der Glaubenswissenschaft thue. Wenn ich als letzterer gewisse Ideen wissenschaftlich nicht ohne ein gewisses Maß von Spekulation aufstellen und durchführen kann, so ist doch wahrhaftig damit mein gläubiges Aneignen der betreffenden Wahrheit noch keineswegs auch als „metaphysische Spekulation" gekennzeichnet.

Diese Opposition gegen „metaphysische Spekulation" führt uns wieder auf das zurück, was wir oben die „Achillesferse" dieser ganzen Anschauung genannt haben. Man hat den Eindruck, die moderne Schule verwechsle — wozu ja Hegel bis auf einen gewissen Grad Anlaß gegeben hat — Spekulieren mit Phantasieren, wenn sie jenem so gar kein Recht auf dem Gebiet der Glaubenswissenschaft zuerkennen will. Als ob wahres Spekulieren nicht ein an strenge Gesetze gebundenes wäre, als ob ernst spekulierendes Denken mehr dem bloßen Subjektivismus ausgesetzt wäre, als das Analysieren der Eindrücke und Erlebnisse unseres Gefühls und Begehrungsvermögens! Wenn Häring[147]) gegen den Vorwurf, die Verlegung der Versöhnung ins Bewußtsein hebe die Realität derselben auf, erwidert, das wäre nur dann der Fall, wenn das Versöhnungsbewußtsein bloß als eine Form des allgemein menschlichen Bewußtseins gefaßt würde, nicht aber, wenn als spezifisch-christliches Bewußtsein, in diesem sei doch das geistige das wahrhaft reale, so liegt hier eine logische Verwechslung vor. Bewußtsein ist eben Bewußtsein; als Bewußtsein d. h. psychologisch ist das spezifisch-christliche nichts spezifisches, nur sein Inhalt ist etwas spezifisches. Wenn dieser ihm durch eine Realität, durch etwas, das von Außen auf es einwirkt, gegeben ist, so ist dasselbe auch mit sonstigem Inhalt des menschlichen Bewußtseins der Fall; umgekehrt, wenn letzteres möglicherweise einen rein aus sich selbst, am Ende gar durch Phantasieren, ja

durch Gefühlstäuschung u. s. f. produzierten Gegenstand fälschlich für einen objektiv — real vorhandenen halten kann, so kann das, wie die Schwärmerei u. s. w. beweist, auch einem spezifisch-christlichen Bewußtsein begegnen. Wir haben schon in Abschnitt 1 gezeigt, daß gegen diese Konsequenz absolut kein Ausweg gegeben ist als die Anerkennung einer objektiven Gottesautorität. Auch das haben wir schon berührt, daß die Flucht der subjektivistischen Theologie aus dem Einzelnbewußtsein in das Gesamtbewußtsein der Gemeinde gar nichts hilft. Denn die „Gemeinde" ist — wenn man nicht die objektiv-autoritative Normbestimmung des N. T. darüber, was und wer Gemeinde ist, was sie macht, was der echte Gemeindeglaube u. s. f. annimmt — ein X das uns entschlüpft, sobald wir's fassen wollen oder ist das Bild eines Kaleidoskops. Und über ihre „Erlebnisse", „Eindrücke" sogar von der historischen Person Christi werden — immer vorausgesetzt, daß keine objektive Autorität entscheidet — die Gemeindeglieder, wenn sie nüchtern reden, jeder anders berichten und urteilen als der andere. Die Behauptung, daß jeder Glaubende dasselbe erlebe und glaube, ist einfach falsch; geradezu empörend aber ist die Zumutung, daß jeder die Deutung seines Erlebens, welche eine bestimmte Schule ihm vorführt, als die richtige anerkennen müsse. Endlich die neuerer Zeit auch gehörte Behauptung, im Glauben an sich liege gar kein Inhalt oder es sei gleichgiltig, was Einer zu glauben meine, es sei genug, daß man überhaupt glaube, d. h. etwas (was? darf man nicht fragen) „erlebe", sich innerlich gehoben fühle u. dgl., ist bodenlos.

Auch der Subjektivismus der ganzen modern-liberalen Anschauung ist eben Diesseitigkeit, das heißt hier: er ist Überschätzung der menschlichen Erfahrung. Im Gegensatz zu dem allem ist uns zweifellos, daß die positive Betonung der

Jenseitigkeit auch in der Christologie einzig richtig ist. Der Satz Luthers: nur der, der Gott natura ist, kann uns erlösen, wird von allen Positiven anerkannt. Und wir weisen den Satz von Beyschlag[148]) einfach zurück: „Fast die ganze gläubige Theologie der Gegenwart setzt als Subjekt der evangelischen Geschichte kein anderes, als eine wahrhaft menschliche, aber gotterfüllte Persönlichkeit, kurzgesagt den Menschen nach dem Herzen Gottes". Nein, allen Positiven ist der historische Christus zwar Mensch, aber der menschgewordene Gott. Und dies leugnen heißt für uns die positive oder, wie Beyschlag sagt, „gläubige" Theologie aufgeben. Für diese ist Christus nicht bloß göttlichen Wertes, sondern göttlichen Wesens. Und so wird die ewige präexistente, wesenhafte Gottheit Christi als des Sohnes im sogenannten metaphysischen Sinn nicht bloß von den entschieden kirchlichen Theologen, wie Philippi, Luthardt, Thomasius u. s. w., auch nicht bloß von den biblischen, wie Beck, oder mystischen wie Schöberlein, Culmann, sondern auch von denjenigen Positiven festgehalten, welche dem modernen Subjektivismus Einräumungen machen. So betont zwar Kähler[149]) sehr den Eindruck, welchen das überlieferte Bild von Christo hervorruft, die Erfahrung davon, wie dieser Christus thatsächlich das Verhältnis zu Gott wirksam vermittelt, findet aber, daß die Einzigartigkeit des neutestamentlichen Christusbilds die wirkliche Gottheit desselben glaubhaft mache. Er hält die jungfräuliche Geburt fest, erklärt sodann zwar, die Christologie dürfe nur Soteriologie sein, statuiert aber dabei, daß der Schöpfungsmittler (Logos) in Christo der Träger oder die Voraussetzung der Persönlichkeit sei, wie er ja auch eine ontologische Trinität festhält. Auch Dorner[150]) erklärt, daß das christliche Bewußtsein das Bedürfnis habe, die Lehre von Christi Person an die trinitarische

Gottesidee anzuſchließen, was eben durch die Logoslehre geſchieht. Beſonders zu beachten iſt die Art, wie ein ſo allſeitig abwägender Theologe, wie Dorner, die Lehre von der jungfräulichen Geburt entſchieden verteidigt. Bei Frank[151]) finden ſich zwar manche Gedanken, welche die Poſition der Diesſeitigkeit zu Ungunſten der Jenſeitigkeit zu vertreten ſcheinen, ſo ſeine Lieblingsidee von der „Menſchheit Gottes", d. h. daß von Anfang an die Menſchheit als „im Werden begriffen für den Gottmenſchen" und dann in Chriſto eben „die Menſchheit Gottes als in dem Gottmenſchen geſetzt" gedacht wird; aber erreicht wird das nur dadurch, daß „das ewig präexiſtente Subjekt des Logos in der Zeit menſchliches Subjekt wird." „Das Logosbewußtſein iſt eo ipso das Menſchbewußtſein des Menſchgewordenen." Mit der Erhöhung findet dann die „Umſetzung der menſchlichen Bewußtſeinsform in die göttliche" ſtatt. Frank gehört zu den modernen Kenotikern; während aber Dorner das Bewußtſein des Menſchen Jeſus von vornherein nur ein menſchliches ſein läßt, faßt Frank, wie wir geſehen, mit Recht das Bewußtſein Chriſti von vornherein als das des ſich als Menſch ſetzenden Logos. Wir können aber all die Nüancen, in denen die Kenotik in unſerer Zeit, beſonders bei Thomaſius und Geß erſcheint (Kähler iſt Gegner der Kenotik), nicht berückſichtigen, ſondern beſchränken uns, auf unſere eigene Anſchauung, wie wir ſie ſchon früher dargelegt haben,[152]) kurz einzugehen. Der perſönliche, präexiſtente Logos, der natura Gott, aber δεύτερος θεός, ſubordiniert iſt und weſentlich die Lebenskundthuung Gottes zu vermitteln zu ſeiner Beſtimmung hat, ſetzt ſich ſelber in der Menſchwerdung als den, der von Anfang an, in Bejahung namentlich echt menſchlichen Werdens, ſittlichen Ringens u. ſ. f. nur Menſch ſein will, ſich aber als den Präexiſtenten weiß und in all-

mählichem Prozeß, hauptsächlich dadurch, daß er immer neu nur auf sittlichem Weg das werden will, was er an sich ist, zu der vollendeten pneumatischen Reife und damit dazu kommt, daß er als Mensch seine Gottesherrlichkeit gewinnt. Das δός μοι πῶ στῶ scheint uns nach Phil. 2, Hebr. 5, 8 die streng ethische Auffassung des Lebens Christi zu sein. Dasselbe bildet, was ja gewiß ein beherrschender Gedanke des N. T., besonders Pauli ist, das Korrelat zu unserem, der wahren Christen Leben. Wir verleugnen uns, d. h. wir, wissend, daß wir (als noch im Fleisch lebend) die alten Menschen sind, setzen uns fortwährend durch ethisch-religiöse That als die neuen Menschen; wir die Adamskinder setzen uns freilich nur kraft Gnade als Gotteskinder; Er hat sich verleugnet, d. h. wissend, daß er Gottes ewiger Sohn, der König des Himmels ist, setzt er sich als Mensch, als Unterthan, als Knecht, um jene seine, ihm dem Logos natura gebührende Herrlichkeit als Gottmensch ethisch zu erringen. Bei dieser Vorstellung, die wir hier nicht weiter zu entwickeln haben, scheint uns selbst das bekannte Verdammungsurteil der Konkordienformel über die Kenotik, das Lipsius[153]) u. a. mit einem gewissen Behagen uns in Erinnerung rufen, uns nicht eigentlich zu treffen; denn von der „horribeln und blasphemischen Lehre, daß Christus secundum divinam naturam suam oder secundum divinitatem potestatem suam deposuit et exuit,[154]) ist bei dieser unserer Art von Kenotik keine Rede. Übrigens würde uns ein solches Verdammungsurteil in der Lehre dessen, was wir für neutestamentliche Wahrheit erkannt haben, nicht irre machen.

Die echt positive Anschauung scheint uns zu stehen und zu fallen mit dem Satz: die Persönlichkeit, die uns erlöst hat, ist (natura) eine wirklich göttliche. Gibt man das — also persönliche göttliche Präexistenz — zu, dann sind die verschie-

denen Arten der Vorstellung über das trinitarische Verhältnis, über den Vorgang der Menschwerdung (assumtio oder Kenose? u. s. w.), über das Menschenleben Christi u. s. f., so wichtig sie sind, doch von keiner die Betreffenden religiös scheidenden Bedeutung. Dagegen Leugnung jenes Fundamentalsatzes scheidet die Betreffenden religiös und ethisch von den Positiven. Denn es bleibt dabei: den anbeten, der Gott ist, und den anbeten, der nicht Gott ist, das ist doch wahrlich ethisch-religiöse, fundamentale Differenz. Die Konsequenz jener positiven Grundanschauung für christologische Einzelnfragen brauchen wir wohl nur anzudeuten. Betreffend die jungfräuliche Geburt ist bekannt, daß die neueren Kämpfe um das apostolicum die Bedeutung dieses Glaubenssatzes neu in den Vordergrund gestellt haben.[155]). Man könnte von positiver Seite etwa es fraglich finden, ob die Ausdrucksweise des „Vorstands der ev.-luth. Konferenz", daß das „empfangen vom hl. Geist, geboren von Maria der Jungfrau" das Fundament des Christentums, der Eckstein" u. s. w. ist, glücklich gewählt ist; denn der Eckstein u. s. w. ist Christus selber, nicht ein Lehrsatz über ihn. Aber sachlich wird jeder Positive dieser Erklärung zustimmen d. h. dem Satz, daß ein Christus, der so, wie andere Menschen in die Welt gekommen, also eben Mensch ist wie wir, nicht derjenige ist, auf den wir unser Heil bauen. Ein von menschlichen Eltern, wie ein anderes Kind gezeugter Mensch ist eben ἐκ σαρκὸς, und damit selbst σὰρξ; und ein „Geisteswunder" d. h. (vgl. oben Schultz und Herrmann) ein göttliches Einwirken auf die sittlich-religiöse Seite des Geisteslebens Jesu in der Weise, daß er vollkommen sündlos und der „religiöse Mensch" wurde, leistet nach unsrer Ansicht absolut nicht, was es soll. Und hauptsächlich, was freilich wieder in Absch. 4 hinausweist: nicht wir Menschen dürfen

Gott vorschreiben, was für eine Art Wunder er thun dürfe und was nicht, sondern Er hat in seinem Wort gesagt, was für ein Wunder er bei dieser Geburt gethan hat, und damit ist für uns die Sache fertig. Nicht alle Positiven freilich gestehen es offen ein, daß die Schriftautorität hier, wie immer das einfach bestimmende ist, aber faktisch folgen sie hier alle derselben unbedingt. Wenn aber die Liberalen, z. B. Harnack,[156] behaupten, gerade das Neue Testament habe ja neben den Erzählungen von der jungfräulichen Geburt sonst eine Vorstellung von Christo, die darauf gar nicht führe, ja dieselbe ausschließe, so ist dies eben nach unsrer Überzeugung unrichtig.[157] Harnack meint: „wer an der Präexistenz Christi festhält, der kann nicht glauben, daß der Sohn Gottes durch das Wirken des hl. Geistes in der Jungfrau Maria erst geworden ist; und wer an dieses Gewordensein durch den hl. Geist glaubt, der gibt damit die Präexistenz im realistischen Sinn preis." Wie? wer von den Positiven behauptet denn, daß der Sohn Gottes überhaupt „erst geworden sei" in der Jungfrau Maria? Da schiebt man ja der positiven Anschauung das Gegenteil von dem unter, was sie sagt. Dann ist natürlich leicht gegen sie kämpfen.

In einer Beziehung, kann man sagen, findet eine erfreuliche Berührung zwischen manchen modernen und liberalen Theologen betreffend die Christologie statt, nämlich in der Methode. Verschiedene Positive lieben es, die Christologie auf Analyse des neutestamentlichen Christusbilds zu basieren, so Verfasser dieses[158] und neuestens Kinzler[159]. Allein es geschieht teils wesentlich in pädagogisch-katechetischer, beziehungsweise apologetischer Tendenz,[160] teils gerade immer mit dem Resultat: dieser Jesus, der z. B. schon in der Bergpredigt sich als Weltrichter ankündigt, der allen Mühseligen bei sich Ruhe u. s. w.

verspricht, ist Gottes Sohn im wesentlichen Sinn. Gerade bei der Gleichheit der Methode tritt der Unterschied der religiös-ethischen Position zwischen Positiven und Liberalen am allerschärfsten hervor.

Der Präexistenz entspricht die Postexistenz, und der Übergang zu ihr ist die Auferstehung. Alle Positiven ohne Ausnahme halten an dieser als äußerer Thatsache fest, wenn sie auch über das Einzelnverständnis der evangelischen Berichte, ihres Verhältnisses zu einander und zu Paulus u. s. w. verschiedener Ansicht sein können. Wer an diesem Punkt gegenüber der modernen Theologie nur auch soweit nachgiebig ist, daß er etwa, wie Häring[161]) es für „gleichgeltend" erklärt, ob man „objektiv begründete Vision oder [übrigens ein logisch falsches Entweder-Oder] leibliche Auferstehung" annimmt, hat damit die positive Stellung aufgegeben. Umgekehrt wer — sonst liberal — die Auferstehung lehrt, hat in einem Zentralpunkt den Liberalismus fahren lassen. — Durch die Auferstehung und Himmelfahrt ist der Gottmensch geistleiblich verklärt, und ist nun, wie Gott, im Stand, den Seinen überall und immer persönlich nahe zu sein, speziell in persönliche Liebesgemeinschaft zu treten. Sie beten zu Ihm, ganz wie zu Gott, obgleich die meisten, mit Nachdruck z. B. Beck,[162]) im Gegensatz zu der Zinzendorf'schen, neuerdings von Römheld[163]) in anderer Weise vorgetragenen Zurückstellung des Vaters betonen, daß Christus eben doch wesentlich immer als der Mittler angerufen, er als der Sohn im Vater und Gott als der Vater im Sohn angebetet werde. In all diesen, die göttliche Hoheit des Erhöhten betreffenden Fragen steht auch Dorner[164] im wesentlichen so orthodox, wie die eigentlich konfessionellen Theologen. Und wenn verschiedene Positiven, besonders Beck in Nachfolge Bengels, mit Recht derjenigen Fassung des Liebes-

verhältnisses der Gläubigen zum erhöhten Christus entgegentreten, welche mit der nicht schriftmäßigen Übertragung des Bilds von Braut und Bräutigam auf die einzelne Seele und Christus zu sentimentalem, süßlichem Wesen führt, so wird doch auch kein Positiver jenen Sätzen von Schultz und Herrmann, die den persönlichen Verkehr mit Christo verpönen, sowie der Darstellung Ritschls[165]) zustimmen, wonach mit diesem „Titel" das franziskanisch-tertiarierische Ideal in den Protestantismus eingeführt und überhaupt der Liebe zu Gott und Christo das Gepräge der Weltflucht oder Gleichgiltigkeit gegen die Welt eigen sei (vgl. unten Abschn. III, 3). Aber die Ausführungen Ritschls und Herrmanns, wonach „die Liebe zu Gott nichts ist als der richtig verstandene Glaube", zeigen wieder klar, daß für sie nur ein sittliches Verhältnis zu Jesu besteht; ja die Besprechung von Schultz's Ansichten hat uns klar gemacht, daß diese Richtung nur ein gesetzliches Verhältnis zum Herrn kennt. Noch mehr: Christus als diese jetzt lebende Persönlichkeit selber geht uns eigentlich nichts an; er ist sozusagen aufgesogen von seinem historischen Beruf, und auch dieser darf ja nie ohne den Erfolg gedacht werden, und der heißt: Gemeinde. Die Gemeinde tritt an die Stelle Christi[166]). Nur schade, daß uns noch niemand auf liberaler Seite klar gesagt hat, wer denn eigentlich diese Kollektivpersönlichkeit „Gemeinde" ist.

Nun denn, bei solchen Anschauungen kann natürlich von einer persönlichen Liebesgemeinschaft mit der Person des Erhöhten keine Rede sein. Soll doch nach Herrmann[167]) — und, wie dieser meint, auch nach Luther — „die Liebe zu dem süßen Herrn Jesus" nur teils die Freude am Erlöserwerk, teils — sic! — die Nächstenliebe sein. Und „das Gebet zu Jesu? Der Gebetsumgang mit Jesu?" Wir wollen auf

die allgemeine Frage des Gebets nicht ausführlich eingehen. Wir konſtatieren einfach unter Verweiſung auf unſre[168]) anderswo gegebene Beleuchtung dieſes Punktes, daß zwiſchen allen Poſitiven und den modern Liberalen ein unüberbrückbarer und zwar tiefſt religiös-ſittlicher Abgrund aufgethan iſt, ſoweit die letzteren, ſei's offen, ſei's mit Verhüllung, das Bittgebet im ſtrengſten Sinn des Wortes leugnen. Wer nicht bittend und glaubend, daß Gott Gebete erhört d. h. auf das Gebet hin mit einem Thun antwortet, zu Gott naht, der hat eine andere Religion als wir. Aber wie ſteht es ſpeziell Jeſu gegenüber? Wir haben (vgl. oben S. 67), ehe wir Jeſum zu eigen hatten, Ihn bittend, ſchreiend um Erbarmen, geſucht; und noch jetzt, ſoweit er uns abhanden kommt, iſt unſer Seufzer: Jeſu erbarme dich mein! Und wenn wir uns in Ihm freuen, ſo danken wir ihm von Perſon zu Perſon; wir machen die „Jeſuslieder" eines P. Gerhard[169], des ſtrengen Lutheraners und andrer von Herzen uns zu eigen und weiſen mit Entrüſtung den Vorwurf ungeſunder franziskaniſcher Frömmigkeit zurück, oder vielmehr wir freuen uns ſehr an dieſem Zentralpunkt mit frommen Katholiken, z. B. einem Thomas von Kempen, eins zu ſein. Man verhehle ſich doch nicht: hier hört faſt das Verſtändnis des gegenſeitigen Chriſtentums auf. Und abgeſehen davon, daß ja freilich für die theologiſche Würdigung der Sache letztlich auch die metaphyſiſchen Differenzen mitwirken, iſt der Hauptpunkt, der uns ſcheidet, das Prädominieren des ſittlichen Intereſſes auf der einen, des religiöſen auf der andern Seite. Wir brauchen und haben in Chriſto die Stillung des religiöſen Lebensbedürfniſſes, der Sehnſucht nach ewigem, realiter über dieſe Welt, auch ihre und unſre Sittlichkeit hinausliegendem Leben mit ſeinem Frieden, ſeiner Ruhe, nicht zuerſt und hauptſächlich mit ſeiner Thätigkeit. Wir wiſſen, wie ſchwach es immer

um unsre, auch unsre der Christen, Sittlichkeit bestellt ist, peccatores sumus et peccatores manemus. Nicht mit Sittlichkeit, sondern mit Leben, mit Substanz, mit Gott selber ist uns geholfen. Christus ist Gott, er selber steht zu uns in unmittelbarem Lebensconnex. Und wenn Person zu Person in unmittelbarem Lebenskonnex steht, so nennt man das Liebe, die aber über die Kategorie „sittlich" hinausliegt; ob man sie „mystisch" nennt oder, wie wir vorziehen, „pneumatisch", thut zur Hauptfrage nichts. — Aber auch von diesen zuletzt besprochenen Punkten aus ist klar: Diesseitigkeit — Jenseitigkeit. Christus und sein Reich wesentlich unter ethische Kategorien stellen, heißt ihn verdiesseitigen.

3. Die Bedeutung der Thatsachen im Christentum.

Christus unser Herr und Heiland! Das ist er geworden durch Leben, Sterben, Auferstehen, Erhöhung, durch Thatsachen, mit denen er der in Sünde verlorenen Welt das Heil und ewige Leben erworben hat. So lehrt die ganze christliche Kirche.

Immer neu wird den Christen, welche Heilsthatsachen zur Grundlage ihres Christentums machen, vollends Theologen, welche auch die Glaubenswissenschaft auf dieses Fundament stellen, das Wort Lessings entgegengehalten: „zufällige Geschichtsthatsachen können nie der Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten werden." Wir freuen uns, daß auch Herrmann[170] der in diesem Satz, wie er sagt, enthaltenen „Scheidung der Religion von der Geschichte" entschieden entgegengetreten ist. In der That trifft überhaupt jener Lessing'sche Satz gar nicht den Punkt, um den es sich im Christentum und in der Theologie handelt. Abgesehen etwa von den rein spekulativen Theologen suchen wir alle doch wahrhaftig nicht zu Wahrheiten, die aus der Vernunft gewonnen sind, einige Thatsachen, die

einen apoſterioriſchen Beweis für jene a priori als notwendig erkannten Wahrheiten abzugeben geeignet ſind. Sondern umgekehrt, nach unſrer Anſicht ſind es die objektiv vorhandenen und bezeugten, göttlich gegebenen Thatſachen, die unſre Vernunft nötigen, gewiſſe Wahrheiten auszuſprechen. Den allgemeinen Satz, daß der chriſtlichen Religion Thatſachen zu Grunde liegen, erkennen auch philoſophiſche Dogmatiker, wie Pfleiderer[171]) an, der von allen Geſchichtsreligionen ſagt: „ſie haben ihren Urſprung in beſtimmten geſchichtlichen Thatſachen", und vom Chriſtentum: „es hat ſeinen geſchichtlichen Quellpunkt in der religiöſen Perſönlichkeit und Geſchichte Jeſu von Nazareth". Freilich wenn er ſofort dazu ſetzt „und ſeinen weſentlichen Mittelpunkt hat es in dem religiöſen Prinzip der Gottesſohnſchaft oder Gottmenſchheit", ſo wiſſen wir aus dem früher dargelegten, was dies zu bedeuten hat, und erkennen, daß hiemit die Bahn der Thatſachentheologie, wie bald weiter deutlich werden wird, bereits verlaſſen iſt. Daß noch mehr Lipſius und am meiſten Biedermann nicht die objektiven Thatſachen als ſolche zur Grundlage des Glaubens und der Glaubenswiſſenſchaft machen, geht aus dem, was über Offenbarung u. ſ. w. entwickelt wurde, hervor. Aber auch dieſe beiden Theologen leugnen nicht, daß der geſchichtliche Chriſtus der Ausgangspunkt unſres Glaubens iſt; und ſo könnte man auch an dieſem Punkt bis zu einem gewiſſen Grad von einem erfreulichen consensus reden.

Allein mit dem bisher Geſagten iſt der große Unterſchied noch gar nicht ins Auge gefaßt, den die Frage begründet, ob es die Thatſache ſelbſt eben als Geſchichtsthatſache iſt, der die maßgebende Bedeutung zukommt, oder ob das entſcheidende Moment erſt noch etwas zur Thatſache als ſolcher hinzukommendes iſt. Was dies bedeuten ſoll, zeigt

nicht etwa bloß das radikale Urteil eines Lagarde[172]) über den „grundstürzenden Irrtum von dem Wert eines einmaligen Faktum;" sondern auch das Wort eines positiven Theologen unsrer Zeit, den wir schon mehrmals in Annäherung an den Subjektivismus der modernen Schule begriffen fanden, gibt in dieser Beziehung allerhand zu denken. Kähler[173]) sagt: „zunächst entsteht der Glaube nicht aus dem bloßen Bericht von den geschichtlichen Thatsachen, sondern zu demselben muß das Zeugnis von dem übergeschichtlichen Wert derselben hinzukommen, und zu einem wirksamen Zeugnis wird die Aussage nur bei gläubiger Beteiligung an dem Gegenstande." Sodann an einer andern Stelle:[174]) „es handelt sich um den Offenbarungswert der Geschichte, welchen die in der Kirche verbundenen Gläubigen auf Grund seiner erfahrenen gegenwärtigen Wirksamkeit bekennend bezeugen." Und von der wichtigsten Thatsache, der der Versöhnung, sagt Kähler: „so gewiß die Versöhnung eine geschichtliche Thatsache, eine geschichtlich heraustretende Handlung Gottes ist, so gewinnt sie doch für den sich bekehrenden Sünder ihren Wert erst, wenn er sie als solche Gotteshandlung erfaßt, und hat dieser Wert wieder seine Verbürgung in dem Grunderlebnis des Christen u. s. w." In all diesen Worten Kählers ist nun natürlich mit vollem Recht betont, daß für uns erst durch gläubige Aneignung dessen, was durch die Thatsache bewirkt wurde, die Bedeutung derselben sozusagen flüssig wird. Und diese Aneignung vollziehen wir nicht der nackten Thatsache gegenüber, sondern nach 2. Kor. 5 ist es das göttliche Wort von der Versöhnung, das wir im Glauben annehmen. Allein wenn wir Kähler recht verstehen, ist dies nicht der ganze Sinn seiner Worte, sondern es scheint, daß für ihn der Heilswert der Thatsache selber erst durch die Verbindung des Objektiven mit dem Subjektiven, durch unsre Aneignung

der objektiven Leistung zu stande komme. Nicht die objektive That selber und für sich, sondern sie erst als geglaubt ist für ihn Heilsthatsache. Also freilich ja nicht, wie es die reine „Bewußtseinstheologie" darstellt, ein bloßer Bewußtseinsvorgang in uns, der ja freilich in seinen Ursprüngen auf Christus zurückgeht, sondern Christus, der historische Christus, aber doch er erst als von uns subjektiv angeeignet, in unser Bewußtsein übergegangen wäre unser Heilsbegründer. Und auch Frank,[175]) obgleich die objektive Wirklichkeit, Gültigkeit und Zureichenheit des Erlösungswerks betonend, kommt doch jener Anschauung nahe, wenn er gegen „die Abscheidung der subjektiven Verwirklichung" (Aneignung) „von dem objektiv gültigen Versöhnungswerk" protestiert und beides immer zusammen denken heißt, denn „die sühnende Leistung Christi existiert nicht anders als behufs der Auswirkung einer aus dem Gottmenschen stammenden Menschheit Gottes." Dieser Satz nähert sich sehr der Ansicht, die wir sofort als die der Ritschl'schen Schule vorführen werden. Da ist die göttliche und gottmenschliche Heilsbeschaffung eigentlich nicht fertig, objektiv abgeschlossen mit dem Lebens- und Todeswerk, sowie der Erhöhung Christi als mit diesen Thatsachen der Vergangenheit; sondern diese Thatsachen haben nur ein Werk eröffnet, dessen wesentlicher Verlauf die seitdem vor sich gehende Geschichte, also für die jeweils Lebenden ihre Gegenwart, inhaltlich ausgedrückt: die Wirksamkeit Christi in der Kirche ist. Selbstverständlich werden bei dieser Anschauung diejenigen Theologen, welche sonst auf ganz positivem Boden stehen, die objektiv-göttliche Seite dieses Wirkens Christi in der Kirche als Heilsanstalt betonen, eben damit leicht dem Vorwurf der Annäherung an den Katholizismus sich aussetzen, während die Liberalen die subjektiv-menschliche Seite, den Bewußtseins- und Willensprozeß,

der im Menschen vorgeht, zum maßgebenden Faktor machen. Und das wird wieder zurückwirken auf die Vorstellung von den geschichtlichen Grundthatsachen selber; die positiven (z. B. Frank) werden diese als solche in ihrer objektiven Geschichtlichkeit voll und ganz belassen, auch wenn sie ihren Heilswert erst zusammen mit dem Erfolg zu stande kommen lassen. Die Liberalen aber werden diese Thatsachen selber auch mehr oder weniger als bloße Bewußtseinsthatsachen fassen. Sagt doch z. B. Lipsius:[176]) „die Heilsgeschichte darf nicht als ein Verlauf von äußerlich-übernatürlichen Thatsachen gefaßt werden, welche in den natürlichen Geschichtsverlauf auf absolut wunderbare Weise hineingestellt worden sind" (der gleich anzuführende Gegensatz zeigt, daß der Sinn ist: überhaupt nicht als Verlauf äußerer Thatsachen), „vielmehr ist sie eine innere Geschichte, deren Sphäre das religiöse Bewußtsein ist, also ein in sich zusammenhängender Verlauf innerer religiöser Erlebnisse und Vorgänge, welcher dem geschichtlichen Leben einer bestimmten religiösen Gemeinschaft sein eigentümliches Gepräge gibt, im inneren Leben jedes einzelnen aber sich wiederholt."

Man sieht, es sind genau geredet, zwei Fragen, um die es sich handelt, nämlich einmal: was ist denn eigentlich die Thatsache, auf die wir für unser Heil zurückgehen, d. h. was für eine Art von Geschehen, von Vorgang ist sie? und sodann: inwiefern und wodurch wirkt sie Heil? Auf die erstere Frage gibt die positive Theologie die Antwort: ein objektiv-geschichtliches, die äußere Thatsache, z. B. des Todes Christi als Todesereignisses, der Auferstehung als Erweckung dieses Toten u. s. w. ist die Heilsthatsache. Die liberale Theologie dagegen antwortet, entweder: nur das religiöse Bewußtsein — oder: nur die sittliche Berufs-

erfüllung, oder: dieſes beides zuſammen als in jenen Thatſachen auch ſich bewährend iſt die Heilsthatſache. Auf die zweite Frage antwortet diejenige Theologie, die wir als die einzig konſequent poſitive anerkennen können, folgendermaßen: dieſe Thatſachen wirken Heil einfach durch ihr Geſchehenſein; damit z. B. daß Chriſtus geſtorben iſt, iſt unſere Verſöhnung, ja die der ganzen Welt (1 Joh. 2, 2) fertig; was wir thun, iſt gar nichts als das Ergreifen der justitia, die tota extra nos iſt, mit der manus mendica peccatoris. Das Heil iſt da, abgeſehen davon, ob ich es für mich ergreife; das Himmelreich iſt aufgethan, der Tiſch Gottes für uns gedeckt, wir dürfen nur hineingehen und uns an den Tiſch ſetzen und zugreifen. Dagegen diejenigen Poſitiven, die dem modernen Subjektivismus Zugeſtändniſſe machen, ſagen (obgleich ſie ſich nicht ſo ausdrücken): jene Thatſachen haben die reale Baſis gelegt, auf der unſer Heil aufgerichtet wird, aber da iſt dasſelbe erſt durch die ſubjektive Wirkſamkeit und Aneignung dieſer Baſis. Endlich die konſequenten Liberalen ſagen: Heil, z. B. Verſöhnung kommt überhaupt erſt zu ſtand dadurch, daß jenes Bewußtſein u. ſ. f. unſer Eigentum wird.

Beſonders intereſſant iſt nun an dieſem Punkt die Haltung der Ritſchl'ſchen Schule. Sie will weſentlich eine geſchichtliche Erkenntnis des Chriſtentums gewinnen helfen. Nach Harnack[177]) hat man früher, bis ins 18. Jahrhundert die Religion aus der Überlieferung, im achtzehnten aus der Vernunft, in der erſten Hälfte des neunzehnten aus der Spekulation begründet. Jetzt dagegen „hat ſich die Frage: was iſt geſchichtliche Wirkſamkeit geweſen? und die Einſicht, daß dieſe Frage nur mit geſchichtlichen Mitteln zu beantworten iſt, Bahn gebrochen." Und gegen Cremers[178]) Satz, daß die Frage: wer und was Chriſtus iſt, nicht auf hiſtoriſchem Weg ent-

schieden werden könne, sagt Harnack: Freilich kann und muß sie das; aber „die Überzeugung, daß dieser geschichtliche Jesus der Erlöser und der Herr ist, folgt nicht aus der geschichtlichen Erkenntnis, sondern aus der Sünden- und Gotteserkenntnis, wenn ihr Jesus Christus verkündigt wird.“ Das, was uns in unserem Zusammenhang von diesen Sätzen berührt, ist der Widerspruch oder der Dualismus, der hier trotz aller Verhüllung doch durchblickt, der Dualismus zwischen dem Christus, welchen die historische Forschung als den, der — und als das, was er war, erkennt, und dem Christus, den erst die religiös-sittliche Schätzung als den Erlöser und Herrn erkennt. Die Frage: ist es der nämliche Christus, den ich mit historisch-wissenschaftlichen Mitteln als den und den erkenne und den ich dann auch religiös-ethisch als meinen Erlöser erkenne? kann absolut nicht umgangen werden. Sie ist die eigentliche Zentralfrage der heutigen Theologie. Man könnte sie auch so ausdrücken: ist die Schleiermacher'sche Gleichstellung des geschichtlichen und des urbildlichen Christus nicht bloß als Werturteil, sondern als Seinsurteil berechtigt? Dieser Frage ausweichen heißt jedenfalls dann, wenn man doch die christliche Religion und Theologie auf die geschichtliche Forschung aufbauen will, nicht mit offenem Visier kämpfen. Freilich mit vollem, ganzem Ja kann jene Frage nur der beantworten, der die neutestamentliche Darstellung ebensosehr als religiös-sittlich, wie als historisch richtig und unbedingt maßgebend anerkennt. Sobald man das nicht thut, sobald man, wie die Ritschl'sche Schule, die Frage des Lebens Jesu doch für keine unmittelbar-religiöse erklärt, ist trotz aller Betonung des historischen Christus doch nicht dieser, d. h. nicht er, wie er objektiv geschichtlich war, sondern er, wie wir ihn von unserer gegenwärtigen Erfahrung aus machen,

derjenige, der unseres Glaubens und unserer Glaubenswissenschaft A und O ist. Und damit ist die Thatsachentheologie abgesetzt und die Erfahrungstheologie, aber als Wissenschaft der Erfahrung von nur **subjektiven** inneren, gegenwärtigen Erlebnissen auf den Thron gesetzt. Man erinnere sich an das bei der Christologie gesagte, z. B. nur etwa wieder an Lobsteins Darstellung des Heilsglaubens an die Auferstehung. Hiernach [179]) ist „die Erfahrung der Heilsmacht des fortlebenden erhöhten Christus der einzige Nerv des Heilsglaubens an die Auferstehung." Also die Thatsache als solche, als dieses äußere historische Faktum kommt nicht oder nur insofern in Betracht, als irgendwie — wie? ist gleichgiltig — Christus in eine verklärte Existenz eingegangen ist, in der er als Heilbringer wirkt. Die Gegenwart ist das Wesentliche, die Vergangenheit nur als die Eröffnerin der Gegenwart von Bedeutung; ja kaum das; wozu brauche ich, wenn ich in der Gegenwart alles habe, auch noch die Vergangenheit?

Am genauesten aber geht Herrmann auf die Frage über die Bedeutung der Thatsachen ein. Er sagt etwa: [180]) „Den Glauben an Gott gründen wir nicht, wie Kant meinte, auf unser Bedürfnis, sondern wie er selbst Thatsache ist, nicht eine geschichtslose ewige Wahrheit, vielmehr das Faktum unserer Rettung von der Welt, so versichern wir uns derselben nur im Hinblick auf Thatsachen in der Geschichte. Diese allein müssen und können uns Mut zu dem Glauben geben, daß die Fürsorge Gottes den Bereich unseres zeitlichen Lebens durchdringt und uns darin nicht verloren gehen läßt. In diesen Ereignissen erkennen wir eine Kundgebung Gottes an uns. Das einzige Ereignis in der Geschichte aber, das durch die Größe seines Gehalts solche Macht ausübt, ist die Erscheinung Jesu Christi. An Christum glauben heißt in der Not des Lebens die Er-

fahrung machen, daß seine Erscheinung allein uns den Gott finden läßt, der unsere innere Bedrängnis stillt. Wir antworten somit auf die Frage: warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? weil wir nur aus Ereignissen unserer Geschichte den Eindruck gewinnen können, daß Gott uns in unserem zeitlichen Leben aufsucht und sich unser annimmt." In einem erst kürzlich erschienenen weiteren Aufsatz[1]), kommt Herrmann der positiven Anschauung nach näher, indem er sagt: „Der Mensch (nämlich der, dem das in Abschnitt 1 geschilderte „Widerfahrnis" zu teil wurde) hat in Christus das Faktum, daß Gott sich ihm selbst zuwendet, gefunden. Er wird dann, geleitet durch die Schrift und durch die von ihr getragenen Christen (sic) dazu gelangen, daß er zu Christus reden kann wie zu Gott und daß er in dem Werk Christi, das in seinem Tod sich vollendet und in dem letzten Mahl gedeutet ist, immer wieder Vergebung seiner Sünden findet. Erlöst werden wir, wenn das persönliche Leben Jesu über uns Macht gewinnt, der Glaube selbst ist die Erlösung und zwar als die ehrfurchtsvolle Beugung unter die reale Macht des persönlichen Lebens, das wir in der Überlieferung des Neuen Testaments als das innere Leben Jesu erfassen können". — Ob und wie diese beiden Darstellungen teils unter sich, teils mit derjenigen stimmen, die wir in unserem ersten Abschnitt aus der Schrift über den „Verkehr" betreffend den Eindruck des Christusbilds kennen gelernt haben, können wir nicht näher untersuchen. Mit dieser Darstellung kommt die des genannten Aufsatzes darin überein, daß beidemal ein viel unmittelbareres Verhältnis unseres Glaubens zu dem Historischen gegeben (oder doch zu geben versucht) ist, als in der erst besprochenen Broschüre. In dieser ist es doch wohl erst ein mittelbarer Schluß aus den durch die geschichtlichen Ereignisse gewonnenen Eindrücken, welcher zu

der Überzeugung von Gottes Vorſehung für uns u. ſ. f. führt; die „Glaubensgedanken" ſcheinen hier noch eine größere Rolle zu ſpielen, als dort. Sodann aber tritt in den hier vorgeführten beiden Darſtellungen „die Gemeinde" weit mehr zurück, als in dem „Verkehr". Doch ſei dem, wie ihm wolle, der *Subjektivismus* des ganzen Standpunkts iſt ſo nun erſt recht klargeſtellt. Nicht die Thatſachen ſelber, ſondern die Eindrücke, die wir davon gewinnen, die „Glaubensgedanken" (warum nicht: Glaubenslehren?), die wir von ihnen aus uns bilden, ſind das Befreiende. Nur das was *wir* von dem perſönlichen Leben Jeſu aus dem Neuen Teſtament *erfaſſen*, entſcheidet. Und die Thatſachen? ſie geben nur *den Mut* dazu, ſolche Glaubensgedanken zu bilden. „Unſer Glaube iſt unſre Erlöſung"!

Wenn man nun aber dieſe Erwägungen, beſonders nach Herrmanns Schrift über die Bedeutung der Thatſachen, konſequent durchführt, ſo kommt man — ohne daß wir Herrmann dieſe Anſchauung zuſchreiben wollen — zur Statuierung eines bloßen *Parallelismus* zwiſchen dem, was einſtens die Frommen, vor allem gerade Chriſtus erfuhren, und dem, was wir erfahren. *Weil Gott jene, beſonders Chriſtum, in ihrem zeitlichen Leben angenommen und ſie errettet hat u. ſ. f., wird er auch unſer ſich annehmen.* Und ſo ſcheinen uns letztlich die Gedanken des *alten Rationalismus* entgegenzutreten, die ſo lauten: wir haben Gottlob in der Welt eine Menge von thatſächlichen Beiſpielen des Guten, der Tugend, beſonders der Nächſtenliebe, des Gottvertrauens und der Pflicht- und Berufserfüllung, und darunter Eins, das alle anderen überſtrahlt, Chriſtum; und wir haben Gottlob viele thatſächlichen Beiſpiele von Gottes Vorſehung, welche dieſen Tugendhaften das Gute bis zum Ende durchführen half, und darunter Eins, das alle anderen überſtrahlt, Chriſtum. Dieſe Beiſpiele,

besonders das Eine, lassen wir auf uns wirken, und es hat die Kraft in unvergleichlicher Weise uns zu erfassen, zu ermutigen, zu beruhigen und zu stärken — von dieser belebenden Kraft des Christusbildes haben auch ältere Rationalisten schön zu reden gewußt; — es wird Gottes Liebe, Gottes Gesinnung in uns einpflanzen, und so verdanken wir ihm unser Heil (geben ihm deswegen auch geradezu den Titel „Gott"). Nun erinnern wir uns noch an diejenigen Aussprüche Herrmanns, Gottschicks und anderer, wonach das für sie entscheidende geschichtliche Christusbild nicht wesentlich oder (wie es doch als geschichtliches sein sollte) nur, ausschließlich aus den Geschichtsquellen, den Evangelien, sondern wesentlich aus dem Gemeindeleben gewonnen ist; und dann beantworte man die Frage, was denn bei dieser Theologie wirklich die Thatsachen für sich bedeuten? Und noch eins: der Plural „Thatsachen", wenigstens das Sachliche, was in diesem Plural liegt, hat hier eigentlich keinen Sinn; es handelt sich eben um die Eine geschichtliche oder doch geschichtlich sein sollende Person. [illegible] kommt nicht als Thatsache, als diese ganze Person, mit allem, was sie war und that und erlebte in Betracht, mit den Ereignissen ihres Lebens und Sterbens (das nennt man doch sonst Thatsachen); sondern diese Person ist absolut nur [illegible] die Gesinnung, welche die Ritschl'sche Theologie für das Ein und Alles erklärt, zusammen mit der Erfahrung der göttlichen Vorsehung. Wird ja aus dem Leben und den charakteristischen Reden und Thaten Jesu, wie wir schon bemerkt haben, auch das absolut sicher durch die Synoptiker bezeugte [illegible] was das Bild des historischen Jesus und [illegible] und Gesinnungsweise gar nicht [illegible] Wiederkunfts-, Teufels- und Dämonenglaube [illegible] wenn's nicht in das Schema paßt. [illegible]

ist hier der Kodex von frommen und sittlichen Bestimmtheiten, der er sein muß (vgl. S. 48). Und das soll eine klare geschichtliche Persönlichkeit sein? Ist der Christus dieser Wissenschaft nicht, wie Strauß[183]) sagt, bloß ein Problem? Und da sollen wir in jenen Harnack'schen Preis der gegenwärtigen „geschichtlichen" Erforschung Christi einstimmen? Das gesamte Thatsachenevangelium dieser Schule lautet: wir statuieren von der Erfahrung des Gotteslebens in der Gemeinde aus, daß ihr Stifter — wie es sonst mit ihm bestellt gewesen sei — die Gesinnung der Liebe, des kindlichen Vertrauens auf Gott und des Gehorsams in der Berufserfüllung u. s. f. in allerreinster, ja idealer Weise gehabt und bis zum Tode bewährt, ebendaher auch Gottes Vorsehung bis zum Ende hat genießen dürfen. Und das erweckt uns zu ähnlicher Gesinnung. Erlöst, versöhnt sind wir eben dadurch, daß wir in diese Gesinnung, in dieses Vertrauen u. s. w. uns versetzt fühlen. Davon gleich mehr, wenn wir noch speziell von der Versöhnung reden.

Stellen wir zuerst der ganzen bisher geschilderten Anschauung die gegenüber, die wir für die einzig konsequent positive halten. Sie ist einfach klassisch durch das Apostolikum gegeben. Für unsern Zweck kommt die Frage des Apostolikums natürlich nicht insofern in Betracht, als die historisch-kritische Wissenschaft darüber ins Klare zu kommen sucht, wann und wie es entstanden, wie seine Urgestalt gewesen und wie es allmählich zu dem geworden ist, was wir jetzt als das credo vor uns haben, ferner, wie seine einzelnen Sätze in den Zeiten, wo sie entstanden, beziehungsweise bei den ältesten Zeugen, die davon berichten, und später bei bedeutenderen Männern der Kirchengeschichte verstanden worden sind, z. B. ob communio sanctorum ursprünglich „Gemeinschaft mit den Heiligen" bedeutet habe oder was sonst; das alles sind sehr interessante

Fragen für den Hiſtoriker. Aber unerfindlich iſt uns, wie von der Beantwortung derſelben die Darſtellung deſſen abhängen ſoll, was es für uns, d. h. die gegenwärtige Kirche und diejenigen theologiſchen Disziplinen derſelben bedeutet, die das Verſtändnis des Apoſtolikums, das unire Kirche für das richtige hält, wiſſenſchaftlich zu entwickeln und für das kirchliche Leben verwendbar zu machen haben. Die ſyſtematiſche und die praktiſche Theologie hat es einfach ſo zu nehmen, wie es als vorhandenes Symbol unirer Kirche lautet, von dieſer aufgefaßt wird und die Norm der Lehre in derſelben bildet. Sodann ob die von unirer Kirche (z. B. in Luthers Katechismus) gegebene Auffaſſung richtig iſt, iſt lediglich nach der hl. Schrift zu beſtimmen. Wenn wir uns überzeugen, daß das Apoſtolikum eine treue Summa des apoſtoliſchen Glaubens iſt, dann iſt für die geſchilderte Aufgabe der Theologie die Sache fertig. Nun werden die wiſſenſchaftlichen poſitiven Theologen zwar zugeben, daß der Umfang deſſen, was zu den apoſtoliſchen Grundlehren gehört, ſich nicht mit den Sätzen des Symbols deckt; ferner geben wenigſtens wir zu, daß auch wohl die Gleichſchätzung der einzelnen Sätze unter einander, z. B. die Rangierung des „abgeſtiegen zum Hades" in gleiche Reihe mit „auferſtanden aus den Toten" [illegible] wirklich das der Sinn der Nebeneinanderſtellung iſt [illegible] dem Gedanken der Apoſtel entſprechen dürfte. Aber andererſeits werden alle Poſitiven beharren nicht bloß bei dem Satz, daß nichts im Apoſtolikum ſchriftwidrig iſt, ſondern hauptſächlich bei dem Satz, daß gerade der Charakter der hier bekannten Thatſachengruppierung der echt apoſtoliſche iſt. Den Beweis hiefür überhaupt aus 1. Cor. 15, [illegible] zu führen, iſt nicht unire Aufgabe. Wenn, was doch in anderer Zeit [illegible] zu Tage getreten iſt, das Apoſtolikum wirklich den Glauben der

Poſitiven ſo, wie er iſt, klaſſiſch ausdrückt, ſo iſt zwiſchen dieſen und den bewußten und konſequenten Liberalen, und zwar denen der Ritſchl'ſchen Schule ſo gut wie den philoſophiſchen Dogmatikern, aber auch Vermittlungstheologen, wie Beyſchlag[185], ein unüberbrückbarer Abgrund aufgethan. Denn die Oppoſition der letzteren gegen die poſitive Betonung des Apoſtolikum richtet ſich in tiefſter Beziehung darauf, daß dasſelbe „das Heil abhängig macht von dem Fürwahrhalten von Thatſachen", die wir nur durch geſchichtliche Kunde kennen (Brückner[186]), während doch, wie Harnack ſagt, „es ſich um die unſichtbaren Werte und Beziehungen handelt, welche der Glaube an den im Bekenntnis genannten Thatſachen wahrnimmt." Nach Achelis[187]) ſind ja wohl „die Thatſachen, die es bekennt, wichtig, aber nur als Offenbarungen der Geſinnung Gottes gegen uns, und von dieſer ſteht nichts da (sic); nicht die Thatſache, ſondern die Bedeutung derſelben für uns iſt Gegenſtand des Glaubens"; wertvoll ſind dieſe Stücke des Glaubens des fünften oder ſechſten Jahrhunderts für uns „erſt dann, wenn der Glaube im evangeliſchen Sinn da iſt, der die Bedeutung dieſer Stücke, d. h. in ihnen das Vaterherz Gottes erkennt."

Über das, was wir uns aus dieſen Äußerungen der Liberalen auch zu eigen machen können, brauchen wir nach dem, was über die Glaubensaneignung des durch die Thatſachen beſchafften Heils geſagt wurde, uns nicht weiter auszulaſſen. Jener Satz Brückners wäre dann, wenn er heißen ſollte: nur vom Fürwahrhalten von Thatſachen machen wir und die Kirche das Heil abhängig, ein einfaches Unrecht. Ferner betonen wir, daß „die geſchichtliche Kunde von dieſen Thatſachen" uns durch Gott ſelber gegeben iſt. Darüber ſpäter mehr. Jedenfalls aber über die innerſte, tiefſte Differenz der beiden Anſchauungen ſoll doch ja kein Zweifel übrig bleiben.

Dadurch, daß Jesus Christus Gott und Mensch in Einer Person ist, ist nach positiver Ansicht, ganz abgesehen von unsrem oder irgend jemandes Glauben, Gott und Menschheit vereinigt; dadurch, daß dieser Gottmensch starb, durch dieses objektive Ereignis ist die Sühne der Weltsünde vollbracht; dadurch, daß er vom Tod erstand, ist die Macht des Todes realiter überwunden; dadurch, daß er in den Himmel erhöht ist, ist der Himmel uns aufgethan u. s. f. Natürlich füllen nun die positiven Dogmatiker diese einzelnen Sätze, namentlich betreffend das Warum und Wie, in verschiedener Weise aus, wir werden sofort beim Hauptpunkt, der Versöhnungslehre, auf diese weiteren Vorstellungen etwas eingehen. Aber die Thatsachen als solche sind Thaten, mit denen die betreffende Sache vollbracht ist, wie mit einem Sieg als diesem historisch-fertigen Ereignis des Feindes Macht vernichtet ist. Durch die Thatsache als solche sind die Gotteskräfte realiter ins Spiel getreten und haben realiter die Verderbenskräfte überwunden, das Reich und der Herr des Lichts ist damit Meister geworden über das Reich und den Herrn der Finsternis (Joh. 12, 31 Luk. 10, 18; apoc. 12, 9). „Das erste, sagt Luther[188], was zu wissen und zu fassen ist von der Auferstehung Christi, ist die Historie, so da anzeigt, wie die Geschichte ergangen u. s. w., daß man derselben gewisse Urkund und Zeugnis hab, zum Grund und Stärkung unsres Glaubens; dieweil dieser Artikel der Auferstehung der fürnehmste ist, darauf endlich unser Heil und Seligkeit stehet." Erst das andere Stück, so freilich für uns, zur subjektiven Aneignung „das vornehmste und wichtigste ist und um welches willen die Historie geschehn und gepredigt wird, ist von der Kraft und Nutz und Trost der fröhlichen Auferstehung des Herrn und wie man derselbe durch den Glauben benutzen soll." Die Heilsthatsachen

ſind in der That, wie Lipſius in der auf Seite 135 angeführten Stelle die orthodoxe Anſicht darſtellt, ein Verlauf übernatürlicher, in den natürlichen Geſchichtsverlauf hineingeſtellter Thaten Gottes und des Gottmenſchen, und ſind als ſolche Kraftthaten, Lebensſchöpfungen; nicht handelt es ſich, wie Lipſius[189]) ſagt, bei den Umſtänden des Lebens Jeſu „höchſtens um ſymboliſche Veranſchaulichung religiöſer Ideen", und ſind die Thaten und Erfahrungen des Bewußtſeins das eigentlich Erlöſende. Wir Poſitiven lehren Objektivität der geſchichtlichen Heilsbeſchaffung.

Die Verſöhnung.

Derjenige dogmatiſche Lokus, der den Gegenſatz der Anſichten ganz klar beleuchtet, iſt die zentrale Lehre von der Verſöhnung durch den Tod Chriſti. Sämtliche liberale Theologen, einſchließlich Ritſchl und ſeiner Schule, kommen mit allerhand Varietäten auf den freilich nicht ganz neuen Satz hinaus, der Tod Chriſti habe Heilsbedeutung nur inſofern, als darin das Lebenswerk Chriſti, ſeine Berufstreue u. ſ. f., ſeine höchſte Bewährung gefunden habe. Ja bei Biedermann tritt auch dieſes hiſtoriſche Moment hinter allgemeinen Wendungen über das Aufgehen des endlichen im unendlichen Geiſt u. dgl. zurück. Der Kern der Kirchenlehre vom hoheprieſterlichen Amt Chriſti iſt nach ihm[190]) die Wahrheit, daß die Abſolutheit des Geiſtes mit dem, daß ſie zum religiöſen Selbſtbewußtſein des Menſchen wird, in dieſem ſich als die Macht erweiſt, den Widerſpruch des natürlichen Ich mit ſeiner Beſtimmung aufzuheben. Der geſchichtliche Opfertod Jeſu (im ethiſchen Sinn) bedingte die Ausprägung dieſes Moments im chriſtlichen Prinzip in der ſinnlichen Form des vom alten Teſtament her überkommenen Opferbegriffs, während es im

Kern gerade die Aufhebung desselben ist.“ Ferner: „das Moment der stellvertretenden Genugthuung Christi ist der Ausdruck der Wahrheit, daß nicht das subjektive Selbstbewußtsein des menschlichen Ich selbst die causa efficiens der Versöhnung ist, sondern die in ihm sich zur subjektiven Aneignung aufschließende Absolutheit des Geistes.“ — Aber auch für Pfleiderer, so sehr er dem historischen Tod Christi mehr Bedeutung als Biedermann zu geben sucht, ist doch nicht dieser als solcher die That der Versöhnung. „Das hoheprieſterliche Werk“, sagt er[191]), „besteht in der versöhnenden und erlösenden Wirksamkeit des Geistes der Gotteskindschaft, wie dieselbe urbildlich in Jesu Leben und Sterben als die heilsame Gnade erschienen ist und fortgehend im Leben und Sterben mit Christo sich als Ursächlichkeit des Heils offenbart. Jesus hat, indem er in treuem Gehorsam des Thuns und Leidens sein ganzes Leben hingab an die Erfüllung seiner Aufgabe, im ethischen Selbstopfer zum Heil der Welt dem Willen Gottes genuggethan, d. h. seine weltgeschichtliche Aufgabe vollkommen erschöpfend gelöst. Dabei war insbesondere sein Tod am Kreuz das entscheidende und zentrale Moment, sowohl positiv: als Vollendung und Besieglung des Lebenswerks in Gehorsam und Liebe, wie namentlich negativ: als Aufhebung des zeremoniellen Opferwesens und Bruch mit den nationalen Messiashoffnungen, somit als Anfang der Loslösung des ewigen religiös-sittlichen Kernes von der zeit- und volkstümlichen Schale seines individuellen Lebenswerks.“ — Und Lipsius sagt[192]): „der Tod Christi ist nur darum für die Gemeinde höchster göttlicher Liebeserweis, weil sein ganzes Berufsleben diese göttliche Liebe Gottes nicht bloß als einen Gegenstand religiöser Erkenntnis verkündet, sondern zugleich in seinem Berufsgehorsam und in seiner Berufstreue als in ihm gegenwärtige Gotteskraft bewährt.“ Sodann:

„nicht als ob Gott durch Christi Opfertod erst versöhnt würde mit den Menschen, sondern er versöhnt sie mit sich, indem sein ewiger Versöhnungswille in Christus für die Gemeinde geschichtliche Wirklichkeit wird." Was ist aber hienach eigentlich Versöhnung? Lipsius antwortet: „die Offenbarung der göttlichen Liebe in Christus ist zugleich die thatsächliche Herstellung eines neuen religiösen Verhältnisses der Menschen zu Gott, durch Stiftung der mit Christus als ihrem Haupt geeinten Gottesgemeinde, welche sich in seiner Gemeinschaft mit Gott versöhnt, von der Welt erlöst und dadurch zur Verwirklichung der geistigen Bestimmung der Menschen, als zur Erfüllung des göttlichen Weltzwecks befähigt weiß." Oder „versöhnt weiß sich die Gemeinde, indem sie sich in der Gemeinschaft mit ihrem Haupt zugleich der Gemeinschaft mit Gott, der Schuldvergebung und Gotteskindschaft teilhaftig weiß."

Man beachte in diesen Sätzen der philosophischen Dogmatiker noch speziell dreierlei: einmal: von dem orthodoxen iram Dei placare ist keine Rede, im Gegenteil diese Anschauung wird aufs entschiedenste verworfen; sodann nicht eine neue Stellung Gottes zu den Menschen wird durch den Versöhnungstod ein für allemal realiter produziert, nicht hat Christus, wie Luther[193]) es ausdrückt, „aus einem zornigen Richter einen gütigen, barmherzigen Gott gemacht", sondern die immer gleich vorhandene Liebe und Gnade hat er nur teils (so hauptsächlich Biedermann) verkündigt, teils durch sein ganzes Lebenswerk „bewährt" d. h. kräftig gezeigt. Endlich: versöhnt ist nicht, wie es 2. Kor. 5, 19 heißt, „die Welt", sondern die Gemeinde oder, wie Lipsius sagt, „die Menschenwelt, soweit sie in der Gemeinde sich als neue Menschheit verwirklicht." Also nicht: weil durch objektiv historische That Christi objektiv real der Gott, der im heiligen Zorn sich von der abtrünnigen

Menschheit abgewandt hatte, mit den Menschen wieder in Gemeinschaft gebracht worden, seine Gnade den Menschen wieder zugewandt worden ist, geht nun auf die, welche diese That im Glauben aneignen, auch der Geist Christi über und vereinigt sie so zur Gemeinde Christi. Sondern umgekehrt, weil der Geist, das Bewußtsein Christi auf andere übergegangen ist und sie zu einer Gemeinde vereinigt hat, dürfen sich deren Glieder auch für versöhnt halten; sie dürfen das, was sie ja eben an diesem Bewußtsein haben, auch glauben. Sie glauben etwas, was in ihnen vorgegangen ist und vorgeht; die Positiven glauben etwas, was einstens, vor 1800 Jahren, außerhalb ihrer, aber für sie vorgegangen ist. Die Liberalen glauben, weil die Gemeinde ist; nach den Positiven ist die Gemeinde, weil Gläubige (an Christum und sein Wort) sind.

Im wesentlichen, glauben wir, ist die Versöhnungslehre Ritschls von der Lipsius nicht sehr verschieden. Die Hauptsätze Ritschls[194] (vgl. oben S. 61 f.) mögen folgende sein. Versöhnung ist Herstellung der Gemeinschaft mit Gott als nicht mehr durch die Sünde gehemmt. Sie unterscheidet sich von der Rechtfertigung = Sündenvergebung dadurch, daß für letztere die Umsetzung des Schuldgefühls und des Mißtrauens gegen Gott und der Feindschaft der Sünde in die Gemeinschaft des Vertrauens und Friedens gegen Gott wesentlich ist oder daß sie „Aufnahme von schuldbewußten Sündern in die Gemeinschaft mit Gott" ist. Dagegen richtet sich bei der „Versöhnung" der Blick wesentlich auf die „Aneignung des Endzwecks Gottes, den Verzicht auf den Widerspruch gegen Gott", sie ist „die Richtung des bisher sündigen Willens auf den allgemeinen Endzweck Gottes." Sie ist also sittliche Veränderung, aber dieser Umschwung „kann nur von Gott

ſelbſt abgeleitet werden, von einer gnädigen Willensbeſtimmung Gottes, deren Urſprünglichkeit und Autonomie durch die Form des ſynthetiſchen Urteils ausgedrückt wird: der Sünder iſt (trotz der Sünde) Gott recht.“ Da nun das letztere Urteil eben das Rechtfertigungsurteil iſt, ſo iſt, wie wir früher geſehen, bei Ritſchl in gewiſſem Sinn die Rechtfertigung das antecedens, ja causans, die Verſöhnung das consequens, ja causatum. Allein in andern Stellen bei Ritſchl hat man den gegenteiligen Eindruck; namentlich gehört die „Aufhebung des Mißtrauens gegen Gott“ (hauptſächlich: als ob er zürne), die doch nach dem erſt angeführten Ausſpruch ein Stück der Rechtfertigung iſt, nach andern zur Verſöhnung, ſie iſt ein weſentliches Moment der ſittlichen Änderung; und umgekehrt wird das Aufgeben der Feindſchaft wider Gott, was doch gewiß ein ſittliches Verhalten iſt, auch zur Rechtfertigung gezählt. Und manchmal hat man den Eindruck, als ob — abſichtlich oder unabſichtlich? — die Begriffe gerade dann, wenn man ſie feſt erfaßt zu haben glaubt, uns wieder entwiſchten. Man kann die Vorwürfe des Moralismus, die namentlich Lipſius[195]) gegen Ritſchl erhebt, das einmal für ganz berechtigt, das andermal für nicht ſicher bewieſen finden. Wir führen zwei Worte von Lipſius an, einmal: die Rechtfertigung ſei abhängig gemacht vom Anfang des neuen ſittlichen Lebens, und die Verſöhnungs- und Rechtfertigungslehre laufe in den Satz aus: „faß nur den ernſtlichen Vorſatz zur Beſſerung, ſo darfſt du dich deſſen getröſten, daß Gott dir nicht zürnt.“ Sodann: „die theologiſche Meiſterfrage über das Verhältnis von ſittlich und religiös löſt Ritſchl dahin, daß alles Gewicht auf die Willensübereinſtimmung mit Gott fällt.“ Nun kann aber gegen jenen erſten Satz von Lipſius erwidert werden, die Befolgung des Rates „faß den Vorſatz der Beſſerung u. ſ. w.“ denke ſich ja Ritſchl erſt er-

möglicht durch die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo, es sei ja, wie wir früher gesehen (s. S. 61 f.), die Versöhnung, also die sittliche Änderung, erst Folge oder Wirkung der Rechtfertigung, also des neuen religiösen Verhältnisses. Am meisten wird man, wie uns scheint, die Meinung Ritschls gerecht beurteilen von dem Hauptsatz aus, daß die Gemeinde die eigentliche Inhaberin und Vermittlerin der Rechtfertigung ist. Damit kommt für die Heilsverwirklichung beim einzelnen insofern ein prius des religiösen Moments heraus, als das der Gemeinde eigentümliche Bewußtsein der Liebe Gottes es ist, was in ihm Glauben u. s. w. hervorruft. Andererseits aber, einmal: die Gemeinde selber besteht aus denen, die ihren Willen in dieselbe Richtung auf Gott versetzt haben, wie sie Christus hatte; sodann der einzelne merkt und erfährt, daß er lebendiges Gemeindeglied ist und sich jenes Bewußtsein zu eigen machen darf, auch nur eben durch diese seine neue sittliche Richtung; endlich die certitudo salutis, das Bewußtsein der Begnadigung d. h. das Vertrauen auf die väterliche Vorsehung Gottes u. s. f. kommt erst als „Probe der Rechtfertigung und Versöhnung" nach dieser. Also obgleich das religiöse im allgemeinen, so, wie es Besitz der Gemeinde ist, ein prius einnimmt gegenüber der sittlichen Änderung des einzelnen, so ist doch die faktische Erfahrung, der eigentliche Lebensgenuß des neuen religiösen Bewußtseins beim einzelnen erst Folge des von ihm eingeschlagenen neuen sittlichen Wegs. Und so überwiegt doch in der That der sittliche Faktor über den religiösen.

Nun aber, was hat denn das Thun und Leiden Christi mit Versöhnung und Rechtfertigung zu schaffen? Diese Frage beantwortet Ritschl im „Unterricht" in folgender Weise: nicht als Vertreter und Offenbarer Gottes, sondern als Ver-

treter der Gemeinde im Verhältnis zu Gott kommt hier Christus in Betracht, und zwar wesentlich durch seinen Tod. Dieser aber ist versöhnend nicht als ein ihm durch seine Gegner angethanes Verhängnis, sondern sofern Christus demselben als der durch Gottes Führung festgestellten Folgerung aus seinem eigentümlichen Beruf zugestimmt hat, also sofern der Tod mit der Aufopferung oder priesterlichen Selbstbestimmung zusammengefaßt wird, die seine gesamte Berufsthätigkeit ausfüllt. Der Berufsgehorsam Christi ist auch freie Zuwendung Christi zu Gott und wird zugleich mit der Absicht geleistet, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott zu versetzen, welche er selbst einnimmt. In diesem Sinn leidet er und bewährt im Tod seinen Berufsgehorsam. Indem er aber dabei absichtlich Vertreter der Gemeinde sein will, dient dieser Opferakt zur Ausstattung der Gemeinde mit der Sündenvergebung, weil er die Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft mit Gott als ihrem Vater umwandelt. Hiezu fügen wir aus der Schrift über die Rechtfertigung noch folgende Sätze: sein Tod war die Folge und die höchste Bewährung der Treue in seinem Beruf. So ist sein Tod oder sein Blut der bildliche, kompendiarische Ausdruck dafür, daß er seine religiöse Einheit mit Gott und seine Offenbarungsstellung in seinem ganzen Lebenslauf eingehalten hat. In seinen Glauben an Gott als Vater tritt die Gemeinde ein, welche er eben durch seine Berufstreue gründet, und so ist sie durch sein Blut versöhnt. Endlich der Ausdruck „Sühne" hat nur den Wert eines ästhetischen Urteils, nämlich daß die Kompensation der menschlichen Gesamtsünde durch Christi Bewährung seiner liebevollen Gemeinschaft mit dem scheinbar (sic) verlorenen Geschlecht unsre Teilnahme an dem Schicksal unsres Geschlechts zum Frieden bringt. Zu diesen Sätzen füge man noch jenen

andern, der durch die Art, wie der Gegensatz ausgedrückt ist und durch anderes so recht bezeichnend für Ritschl ist, nämlich: in der Predigt am Karfreitag „muß die Ausmalung der Leiden Christi hinter dem Dank für die Durchführung seiner positiven Berufsaufgabe in der Gründung der religiös versöhnten Gemeinde zurückstehen."

Zweifellos klar möchte nach den vorstehenden Äußerungen Ritschls das sein, daß nach ihm Jesus und seine Leistung nicht unmittelbar, objektiv-geschichtlich die Versöhnung zu stand gebracht hat. Was Jesus selber that, ist nur die Stiftung der Gemeinde; ja strenggenommen nicht einmal das, sondern nur der Berufsgehorsam mit dem Zweck oder der Absicht der Stiftung der Gemeinde, mit dem Wunsch und auch der Kraft, sein Verhältnis zu Gott auf andere überzutragen. Vollends „Vertreter", Stellvertreter der Welt, der ganzen Menschheit ist hier Jesus gar nicht. „Vertreter der Gemeinde" nennt ihn Ritschl, allein schon das ist eine sehr kühne, fast poetisch bildliche Ausdrucksweise; denn mindestens zu $^{99}/_{100}$ existierte ja diese Gemeinde damals noch gar nicht, und ein nur idealiter existierendes X kann man doch nicht „vertreten". Derartige nur „ästhetische Urteile" wie von „Vertreten der Gemeinde" blieben also besser fern. Das Thun Jesu selber ist nur ein hohes, einzigartiges sittlich-religiöses Hinwirken auf Gewinnung möglichst Vieler zu seiner Nachfolge, sonst lediglich nichts. Und alles, was Ritschl über die Gemeinde als sozusagen bei Jesu Thun beteiligt sagt, ist ein ὕστερον πρότερον, eine Zurückdatierung des nachher erreichten, durch die Jahrhunderte hindurch sich ziehenden Erfolgs auf die Zeit, wo dieser Erfolg beabsichtigt und seine Verwirklichung ganz leise begonnen wurde. Ebendaher kann davon keine Rede sein, daß Jesu Leistung an und für sich einen objektiv fertigen Erfolg

gehabt hat, namentlich bei Gott selbst. Ritschl gibt der socinianischen Opposition gegen die Kirchenlehre oder, wie er sagt, „gegen all diejenigen Theorien" Recht, „welche darauf gerichtet sind, daß Christus durch seinen Tod als die Genugthuung für die menschlichen Sünden erst Gott die Bereitschaft zur Sündenvergebung abgewonnen hat"; daher fällt die „Versöhnung" ganz wie die „Rechtfertigung" rein in die Gegenwart, während jene für die kirchliche Ansicht nach 2 Cor. 5, 18 in die Vergangenheit fällt. Versöhnt bin ich nicht objektiv dadurch, daß Christus durch seinen Tod die Scheidewand zwischen mir und Gott niedergerissen, die Thüre zur Gottesgemeinschaft aufgemacht, des Vaters Herz mir zugewendet hat, sondern versöhnt bin ich nur und erst als subjektiv in die Gottesgemeinschaft mit meinem Willen Eingegangener. Von den beiden Seiten der Sache, die Paulus 2 Cor. 5 unterscheidet, der objektiv-historischen einstigen That der Versöhnung und der subjektiven Aneignung des Wortes von jener That (dem „sich versöhnen lassen"), kennt Ritschl die erstere einfach gar nicht. Und so richtet er statt der Thatsachentheologie auch Bewußtseins-, hauptsächlich Willenstheologie auf. Und nun vollends der Inhalt des Bewußtseins, der certitudo salutis, welche uns zu erwerben der Sohn Gottes sterben mußte! Das ist das Vorsehungsbewußtsein, das Bewußtsein, ein Ganzes in seiner Art zu sein u. s. w.! Damit sollen die terrores conscientiae zur Ruhe kommen? Wer das meint, möchte diese terrores schwerlich aus Erfahrung kennen. Alle, die sie kennen und Befreiung davon durch Christi Blut gefunden haben, werden gegen den Rationalismus[196]) protestieren, welcher Erfahrung des Friedens Jesu mit dem Glauben an die Vorsehung gleichsetzt.

Daß auch Herrmann über die Ritschl'sche Armut an

wahrhaft religiös und sittlich befriedigenden Gedanken in diesem Zentrum der christlichen Lehre nicht hinauskommen werde, könnte aus dem, was über seine Ansicht von Glauben, von Christo u. s. w. bereits mitgeteilt wurde, geschlossen werden. Allein den Versuch hiezu macht er ganz entschieden in einer Stelle, deren Ausführung folgende ist.[197]): die Lehre, daß Christus, und zwar weil er göttlicher Natur war, erst in Gott die Hindernisse beseitigt habe, welche die Liebe Gottes gegen die sündige Menschheit aufhielt, also daß Christus erst die Möglichkeit der Vergebung uns verschafft habe, hat zwar gegenüber Socinianismus und Rationalismus darin Recht, daß die Sündenvergebung nicht etwas selbstverständliches, sondern etwas wunderbares sei; aber sie hebt die göttliche Güte in der Vergebung auf und macht diese zum Akt der göttlichen Gerechtigkeit, und andererseits fordert sie Glauben an eine bloße Lehre — eine Zumutung, welche man verachten muß — statt eine Thatsache, die man erlebt. Aber allerdings nur durch die Thatsache der im Leiden vollendeten sittlichen Persönlichkeit Christi konnte Gott wieder mit den Sündern in Verkehr treten. Und wenn einer erlöst und versöhnt ist, wird er hintendrein auch gegenüber Zweifeln, Anfechtungen u. s. f. sich eine Art von Satisfaktion vorhalten, d. h. sich sagen: „was wir hätten leiden sollen, leidet Er". Oder er wird sich sagen, daß Jesus, indem er Vergebung spendete, zugleich alles that, um das unverbrüchliche Recht der sittlichen Ordnung Gottes zu bestätigen. Das ist aber der Ansatz zu der Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden Jesu. Aber ein sonderbares Mißverständnis ist es, diesen Gedanken, der eine Stelle hat bei dem, der schon Vergebung empfangen hat, auch auf den Nichterlösten, als ob der dadurch Vergebung empfangen könnte, anzuwenden. — Zu diesen Worten, mit denen auch die Seite 139 angeführten

Stellen ſeines neueſten Aufſatzes über den geſchichtlichen Chriſtus zu vergleichen ſind, kommt mehr als in der ganzen modern-theologiſchen Schule das tiefe Intereſſe der kirchlichen Lehre zum Recht; aber einerſeits iſt zu bemerken, daß der Kampf Herrmanns gegen den bloßen Glauben an eine *Lehre* als ſolche nicht die Kirchenlehre, vollends nicht die gegenwärtige poſitive Theologie trifft (vgl. auch oben S. 68) — eher *Luther*, der oft einfach Glauben an die Artikel des credo verlangt hat[198]), freilich aber eben auch mit lebendigem Verſtändnis gefaßt werden muß —, andererſeits daß uns die vorſtehende ganze Entwickelung H.'s noch eine Reihe von Fragen übrig läßt. Z. B. „Akt der göttlichen Gerechtigkeit — nicht Güte", iſt denn das eine mit dem andern notwendig ausgeſchloſſen? Wie? wenn die Güte, beſſer Liebe, das *daß* . . . . die Gerechtigkeit das *Wie* der Verſöhnung beſtimmte? Ferner: nicht Lehre — ſondern Thatſache, das iſt, wie wir ſchon erwieſen zu haben glauben, kein richtig gefaßter Gegenſatz; von der Thatſache weiß ich ja nur durch Bericht d. h. eine Lehre. Sodann was heißt Thatſache? heißt es geſchichtliche einſtige Thatſache oder vielmehr eine von uns jetzt erlebte Einwirkung, und von was? nicht (nach dem früher geſagten) eine perſönliche unmittelbare Einwirkung des perſönlichen ſich mit meiner Perſon in Verkehr ſetzenden Chriſtus, ſondern nur eine mittelbare Einwirkung des im Gemeindeleben und ihrem Chriſtusbild u. ſ. f. fortwirkenden einſtigen Chriſtus. Das was eigentlich die Verſöhnung mir ſchafft, iſt auch hier die Gegenwart, und zwar die der Gemeinde; aber allerdings wird *die Zurückführung des in der Gegenwart erfahrenen auf den hiſtoriſchen Chriſtus* hier ernſter, als ſonſt wo in der liberalen Theologie, gewonnen. Und wenn *Herrmann*[199]) es für eine „verwegene Entſtellung" der Ritſchl'ſchen Theologie erklärt, wenn man ihr die

Lehre (vgl. oben Lipsius Anschauung) imputiere, weil Gottes Wesen Liebe sei, so sei die göttliche Sündenvergebung etwas selbstverständliches, so wird jedenfalls für seine eigene Lehre dieser Protest berechtigt sein. Aber die Frage wird erlaubt sein, ob bei ihm nicht doch wie bei Ritschl das eigentlich Neue, das was der historische Christus wirklich erst gemacht hat, letztlich nur die Gründung der Gemeinde und, wie Ritschl sagt, ihre „Ausstattung mit der Sündenvergebung" d. h. die Ermittlung des Gotteskindsbewußtseins an die, die Jesu Eindruck an sich erleben u. s. w., ist. Das alles nähert sich der positiven Thatsachentheologie, und schreibt doch den einstigen historischen Thatsachen nichts, als die Ermöglichung eines neuen Bewußtseins zu, und das Wirklichwerden desselben liegt doch nur in der Gegenwart. Äußerst bezeichnend tritt dies endlich darin hervor, daß erst der, der schon Vergebung empfangen hat, in gewissem Sinn sich mit dem Gedanken an Strafstellvertretung soll trösten dürfen. Dies thut der betreffende doch wohl in dem Sinn, den jenes paulinische „damals als wir noch Feinde waren, hat er uns versöhnt", Röm. 5, 8–10, ausdrückt? d. h. wir trösten uns dessen, daß einstens, lang ehe wir „Vergebung empfangen hatten", das Werk für uns ausgeführt wurde, kraft dessen wir und alle bis in die fernste Zukunft, alle „Nichterlösten" d. h. die, die bis jetzt die vorhandene Erlösung noch nicht angenommen haben, die Vergebung haben können, wenn sie nur wollen. So aber ergibt sich aus jenen Worten Herrmanns gerade eine Bestätigung der positiven Lehre.

Noch weiter und in gewissem Sinn tiefer als Herrmann geht Kaftan.[200]) Sehr schön sagt er: „das geängstete Gewissen kann niemals in einer Vermutung Ruhe suchen; ohne den Glauben an die wirkliche Offenbarung Gottes müßte es verzweifeln."

Die Unterscheidung des geschichtlichen und des idealen Christus ist aufzugeben; das ganze Christentum steht und fällt mit der Geschichtlichkeit Christi als des Sohnes, „welcher den Vater kennt und durch dessen Erkenntnis alle Menschen zur Erkenntnis Gottes kommen sollen und können." Unser Glaube schließt eine Behauptung über geschichtliche Dinge ein, insbesondere über das geschichtliche Personleben Jesu Christi. Und da ist das Wesentliche, daß Christus Gründer des Reiches Gottes ist, hauptsächlich durch seine Auferstehung. Aber an dieser sind das Wesentliche, das uns berührt, die Erscheinungen des Auferstandenen. Mit dieser Betrachtung kommt die Auferstehung nicht als physisches Ereignis, sondern als geschichtliche Thatsache in Betracht. Überhaupt, die Geschichte, auf der das Christentum ruht, ist nicht ein „Komplex von hyperphysischen Ereignissen (vgl. den Satz von Lipsius S. 135), sondern „Offenbarungsgeschichte, die sich an den Glauben wendet." Es ist die Geschichte des einen Menschen, der für uns (s. oben) das Bild des unsichtbaren Gottes, die Offenbarung Gottes selber ist durch sein Leben, Sterben, Auferstehen, so daß in ihm das höchste Gut, die Gewißheit eines ewigen Lebens, Rechtfertigung und Versöhnung gegeben ist, „das überweltliche Gut des Gottesreichs und der Versöhnung, in Christo verschuldeten Sündern zugeeignet, ebendamit ein Leben sittlicher Neuheit in allen Sphären des Lebens, vollendet im Jenseits." Dabei ist die Rechtfertigung das prius, die Versöhnung das posterius. Christus offenbart die vergebende Liebe Gottes und gibt die δικαιοσύνη als religiöses Gut, den Eingang zum ewigen Leben; der Erfolg der Rechtfertigung (die selber den Glauben weckt) ist die Versöhnung d. h. das Ende der Feindschaft des Menschen mit Gott. — Bei diesen Ausführungen Kaftans ist, im Unterschied von den zum Teil sehr ähnlichen von Ritschl, dadurch

eine nähere Berührung mit der positiv-kirchlichen Anschauung hergestellt, daß die Rechtfertigung als ein mit Christi geschichtlicher Leistung fertiges, den Menschen erschlossenes Gut, die Eröffnung des ewigen Lebens erscheint. Daß Kaftan dies Rechtfertigung, nicht Versöhnung nennt, vielmehr letztere als den je in der Gegenwart des betreffenden Menschen sich ergebenden Effekt und als wesentlich sittlichen Charakters faßt, das würde an und für sich keine wesentliche Differenz bilden. Aber Kaftans Begriff von „geschichtlicher", „an den Glauben sich wendender" Thatsache ist uns nicht ganz klar. Warum soll „hyperphysisches", zu deutsch „übernatürliches", also wunderbares Ereignis keinenfalls geschichtliche, sich an den Glauben wendende Thatsache sein können? Warum sollen das Erscheinungen eines Auferstandenen, die doch vielleicht bloße Hallucinationen sind, mehr sein können als die Auferstehung selber? Ferner das Leben Jesu, des Menschen, in dem Gottes Fülle wohnte, ist doch auch hier ganz nur unter sittlichen Kategorieen gedacht. Kann dann der Prozeß, kraft dessen — oder die Art, wie er das Reich Gottes gründete, Gott offenbarte und das ewige Reichsgut Sündern zugänglich machte, wesentlich anders gedacht sein als bei Ritschl und Herrmann? Übrigens, ist denn „der Mensch, in dem Gott seine ganze Fülle wohnen ließ", nichts Hyperphysisches? Ist wirklich objektiv-real mit dem historischen Christus das Gottesleben in einer spezifisch neuen, vorher nicht dagewesenen Weise den Menschen nahegebracht, zugänglich gemacht worden? Wir glauben (und freuen uns dessen), daß in Kaftans Ausführungen ein Recht enthalten ist, auf diese Frage mit „Ja" zu antworten; nehmen wir aber jene Opposition gegen das Hyperphysische und vollends die früher besprochene Betonung des sittlichen, von uns produzierten Charakters des Reichs Gottes hinzu, so fürchten wir doch, nicht die Art von Thatsachen-

glauben, die wir für die bibliſch richtige halten, ſondern doch auch bloß ſittlich-religiöſe Einwirkungen auf unſeren Willen, unſer Gefühl u. ſ. w. zu erhalten. Und die Thatſachen, um die es ſich handelt, ſind nicht das, was wir objektive Geſchichtsthatſachen nennen. Ja betreffend die Auferſtehung, muß man faſt an den bekannten Satz Baur's denken: nicht daß Chriſtus auferſtanden iſt, ſondern daß ſeine Jünger an ſeine Auferſtehung geglaubt haben, ſei das Fundament des Chriſtentums.

Allen liberalen Anſichten von der Verſöhnung gegenüber hält die geſamte poſitive Theologie mit der Kirche zuoberſt daran feſt, daß die Verſöhnung eine vom hiſtoriſchen Chriſtus ein für allemal und zwar durch ſeinen Tod vollbrachte Thatſache iſt, mit welcher der Sünderwelt realiter, ja — wo man konſequent denkt: ſubſtantialiter oder „hyperphyſiſch" das Leben der Gottesgemeinſchaft neu erſchloſſen wurde. Namentlich gegenüber dem Subjektivismus mit ſeinem bloßen Betonen der in uns vorgehenden, von uns „erlebten" Heilserfahrung werden die Poſitiven — vgl. ſchon Abſchn. 1 — mit Einer Stimme ſagen: wir ſetzen unſer Vertrauen nicht auf Etwas in uns, auch nicht eigentlich auf den Chriſtus in uns, ſondern lediglich auf den Chriſtus für uns, auf das was Er einſt für uns gethan hat. Doch wird vielleicht der letztere Satz für manche Poſitiven wenigſtens etwas zu ſchroff ausgedrückt ſcheinen; und das führt auf die Unterſchiede der Auffaſſung unter den Poſitiven, die wir in der Hauptſache glauben kurz vorführen zu ſollen. Die wichtigſte Differenz kann man, die gewöhnlichſte Definition der Begriffe „Verſöhnung und Erlöſung" vorausgeſetzt, ſo bezeichnen, daß die eine die Erlöſung, die andere mit der Kirche die Verſöhnung in den Vordergrund ſtellen. Oder: den einen iſt die Aufhebung der Sündenmacht, den andern die Tilgung

der Sündenschuld das wesentlichste Gut, das wir Christo verdanken. Bei der ersteren Ansicht aber wird die Sache nicht, wie bei Ritschl, nur sittlich, sondern ethisch-mystisch gedacht, es handelt sich um die durch Christi Leben und Sterben hergestellte „reale Gerechtigkeit", die Setzung seiner selbst als der Quelle neuen heilig-gerechten Lebens u. s. f. Die andern dagegen vertreten die religiöse und juristische Anschauung von der Sühne der Weltschuld durch den Versöhner und zwar durch Genugthuung gegenüber Gottes Strafgerechtigkeit u. s. f. Die erstere Anschauung ist hauptsächlich die von G. Menken,[201]) mit dem Nitzsch[202]) und Hofmann,[203]) aber noch mehr den sittlichen Charakter des von Christo gemachten Anfangs einer neuen Menschheit betonend, sich berühren. Doch auch Beck läßt diesem Gedanken neben dem allerdings in erste Linie gestellten von dem Erdulden des Gottesgerichts durch Christum bedeutende Geltung (siehe unten). Wieder andere nähern sich der liberalen Anschauung besonders dadurch, daß sie zwar die objektiv fertige Versöhnung durch Christum festhalten, aber betonen, daß wesentlich der sittliche Charakter des Leidens Christi dasselbe zu einem sühnenden machte. So sagt Geß:[204]) zwar trug Christus Gottes Gericht und Zorn, aber nicht sein Sterben an sich, sondern die heilige Weise, wie er das Gemachtsein zur Sünde trug, bringt uns Heil. Noch stärker Frank:[205]) Christus trägt den Fluch des göttlichen Gesetzes, aber sühnend ist nicht dieses Leiden an sich, sondern eben als obedientia, als willig übernommenes und im Sinn Gottes getragenes. Frank lehrt auch satisfactio vicaria, aber von der Idee Christi als des zweiten Adams aus, so daß in gewissem Sinn das Subjekt seiner Leistung eigentlich die ganze Menschheit selbst ist, aber eben in Christo, in welchem ja „die erneuerte Menschheit Gottes prinzipiell gesetzt und vorhanden ist." Ein

Satz, dessen entscheidenden Gedanken wir offen gestanden nicht verstehen. Die orthodox-kirchliche Lehre, daß der Sohn Gottes den auf der Menschheit lastenden Gottesfluch trug, können wir verstehen, denn da handelt es sich (nach der Kirchenlehre) um eine objektiv auf uns liegende Last, die unser Stellvertreter ganz abgesehen davon, wie wir sittlich zu ihm stehen, auf sich nehmen kann. Dagegen eine aktive sittliche Leistung kann die gesamte Menschheit durch einen Stellvertreter nur vollbringen, wenn sie selbst sittlich ihn damit beauftragt. Die orthodoxe Lehre von dem stellvertretenden Charakter der obedientia activa ist ganz anders gemeint als jene Lehre Franks. An diesem Punkt ist Kähler[206]) der kirchlichen Lehre näher als Frank, wenn er von „bürgender Vertretung der Menschheit" durch Christum redet, wie er sie teils durch Tragen des Gerichts und Zorns, teils durch Opfer d. h. Ersatzleistung kraft heiligen Willens, hauptsächlich realen Mitleidens mit der Menschheit leistet.

So führt Kähler zugleich zu der andern Reihe positiver Theologen über, denen, wie ihrer Kirche, das religiös-juristische Interesse im Vordergrund steht, d. h. die Erkenntnis, daß das Schuldbewußtsein nicht zur Ruhe kommt, ehe es von der rechtmäßigen Tilgung der Schuld und zwar gegenüber dem heilig-gerechten Gott überführt ist. Und deswegen können diese Theologen, mögen sie auch Modifikationen anbringen, von der kirchlichen Grundlehre des iram Dei placavit, satisfecit justitiae judicis u. s. w. unmöglich abgehen. Da ist dann die Versöhnung erst im Vollsinn eine ein für allemal vollbrachte objektive Thatsache. Wohl betonen auch die Orthodoxen unsrer Zeit bei der Leistung Christi das sittliche Moment; von einer bloßen, ausschließlich objektiven, oder besser gesagt: von einer nur sachlichen Gutmachung, beziehungsweise Strafabbüßung ist

keine Rede, Christi Werk ist ein sittliches Berufswerk. Aber das Sittliche daran ist nur die conditio sine qua non oder von anderer Seite aus angesehen der modus, wie er das leistete, was er zu leisten hatte; es ist nicht schon selbst die Sache, die Leistung, die das Heil produziert. Und ferner diese sittliche Leistung könnte Er nicht vollbringen, wenn er bloßer, wärs auch noch so gottgeeinter, Mensch wäre; das, daß Christus natura Gottes Sohn, eine göttliche Persönlichkeit ist, kommt — auch bei den Kenotikern — wesentlich in Betracht, und jener Satz Luthers, daß nur der, der Gott ist, uns erlösen konnte, steht uns allen absolut fest. Endlich die Leistung Christi im Versöhnungswerk hat gar nicht bloß und nicht zuerst ihre Teleologie auf die Menschen, vollends nicht bloß auf die Erweckung sittlicher Gesinnung in ihnen, sondern hat sie zuerst auf Gott. Sie hat dadurch, daß sie Gottes des gerechten Richters Strafe getragen und so die Strafforderung des Gesetzes so gut, wie (als activa obedientia) die Forderung der Pflichterfüllung zu ihrem Vollzug gebracht hat, den heilig-gerechten Zorn Gottes, der realiter auf der Menschheit vor Christo lag, von derselben abgewendet und ihr Gottes Gnade zugewendet. Christus hat, wie einer der Gegner Hofmanns, Delitzsch,[207]) es ausdrückt, wirklich eine Änderung in der Gesinnung Gottes gegen die Menschheit als Ganzes bewirkt. Und schön, obgleich übertreibend, sagt ein anderer Gegner Hofmanns, Philippi:[208]) „gerade um der lutherischen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre willen in ihrer bekenntnismäßigen Form und Fassung bin ich lutherischer Theologe, lutherischer Christ, ja Christ überhaupt. Denn wer mir das dem Zorne Gottes als Lösegeld gezahlte Sühnblut des Sohnes Gottes, die der Strafgerechtigkeit Gottes geleistete stellvertretende Genugthuung unses Herrn und Heilandes Jesu Christi und damit die Rechtfertigung oder Sündenverge-

bung allein durch den Glauben an das Verdienst dieses meines Bürgen und Mittlers, die Zurechnung der Gerechtigkeit Jesu Christi nimmt, der nimmt mir das Christentum überhaupt." Ein dritter Gegner Hofmanns, Thomasius,[209]) äußert sich etwa folgendermaßen: die That der Selbsthingabe Christi ist die des Gottmenschen, also eine göttliche That inmitten der Geschichte. Der kühne Ausdruck des Kirchenlieds „o große Not, Gott selbst ist tot" läßt sich „von unsrer christologischen Anschauung aus wohl rechtfertigen." Aber diese That ist zugleich Gesamtthat der Menschheit, weil That dessen, der, obwohl Gott und Herr, dennoch sich ganz auf die Seite der Menschheit gestellt und ihr Verhältnis zu Gott zu dem seinigen gemacht hat, um es in ein neues wieder herzustellen. Er hat — „zwar nicht rechnungsmäßig das ganze Quantum", auch nicht „in derselben Form, wie es einst die Verdammten leiden werden", aber in der ganzen Intensität die von der Menschheit verwirkte Strafe, den Tod im vollsten Sinn des Wortes für uns getragen und damit der Forderung der göttlichen Strafgerechtigkeit genug gethan. Sein Strafleiden ist aber freiwilliges Opfer, also Sühnleiden; in ihm kulminiert zugleich die Erfüllung des gesamten Willens Gottes, und so ist der Gehorsam Christi die Sühnung der menschlichen Sünde. Damit ist der Zorn Gottes aufgehoben und das durch die Sünde gestörte Verhältnis Gottes zur Menschheit wieder hergestellt. Die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes einerseits, die Liebe und Gnade andererseits sind mit einander vermittelt. Wie das Verhältnis Gottes zur Menschheit, so auch ihr Verhältnis zu Gott ist thatsächlich ein anderes geworden, es ist ihr die Macht und das Recht geworden, nun auch ihrerseits mit Gott versöhnt zu werden d. h. zurückzukehren in die Friedens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Dies Verhältnis besteht kraft der vollbrach-

ten Versöhnung für die ganze Menschheit, noch abgesehen von ihrem subjektiven Verhalten; es ist der ewige Gnadenbund im Blute Christi."

Von neueren Theologen führen wir nur noch solche an, die man nicht in jeder Beziehung orthodox nennen kann. Dorner[210]) hat in geistreicher Weise die Lehre von der Stellvertretung und zwar namentlich der Aufsichnahme des göttlichen Gerichts durch den Nachweis verteidigt, wie überhaupt und überall im Menschenleben stellvertretende Kräfte wirksam sind und die Menschheit für sie empfänglich ist. Interessant ist, daß auch der mystisch gerichtete Schöberlein[211]) in diesem Zentralpunkt sich der orthodoxen Anschauung sehr nähert, er sagt etwa: „das Erbarmen Gottes, das den heiligen Zorn in seinem Gemüt überwindet, tilgt den in der Welt des Fleisches ausgegossenen Zorn und die Gewalt der Strafgerechtigkeit dadurch, daß Christus in seinem Fleisch in alle Wirkungen des Zorns Gottes eingeht, das Gesetz erfüllt und so die Herrschaft des Zorns aufhebt. Und Beck[212]) äußert sich folgendermaßen: die Versöhnung ist „auch der noch nicht in sie eingetretenen Welt oder der objektiven Weltsünde gegenüber eben eine Weltversöhnung. Schon dadurch, daß Gott in Christo eine Versöhnung einleitet, wird der Welt ohne ihr Wissen, Wollen und Thun eine Nichtzurechnung der Sünde zu Teil. Und wie die Sünde in der menschlichen Natur einen objektiven Bestand hat ohne des Menschen persönliches Thun, als kosmische Sünde, Weltsünde, ebenso hat in der Christusnatur die Versöhnung ihren objektiven Bestand als Weltversöhnung. Sie ist im Mittler vollzogen als objektiver göttlicher Vereinigungsakt mit der Welt." An einer andern Stelle: „Gott in sich selbst, wie er über allem ist, wird nicht ein anderer, aber Gott, wie er ist in allem und durch alles, in seiner der Welt immanenten

Willensenergie, wird dem Sünder gegenüber ein anderer, ein richtender, strafender Gott; das Böse erregt den Willen Gottes in der innersten Energie seiner Heiligkeit zur abstoßenden Opposition und Reaktion, d. h. Zorn. Hilfe hiegegen kann Gottes Liebe nur schaffen durch einen Vermittlungsweg, auf welchem sie selbst mit der inneren Konsequenz des Zorns sich ausgleicht, so daß der Zorn mit seiner Fluchenergie über die Sünde ebenso seine reelle Wahrheit hat, wie die Liebe, welche das Leben realisiert. Diese Vermittlung hat ebenso in Gott hinein zu wirken, wie dies die Sünde thut, so daß der Zorn Gottes durch heilige Gerichtsbethätigung vermittelt wird zur Vergebung der Sünde. Nur sofern die Vermittlung der göttlichen Gerechtigkeit vollkommen Genüge thut, so daß das Todesgericht über das Unrecht ebenso in sein volles Recht eintritt, wie das Leben der Gerechtigkeit, nur dadurch wird einer dem Recht abfällig und heimfällig gewordenen Welt die Gnade weiteren Bestehens vermittelt." Christus nun als organisches Haupt der Menschheit „tritt in den die Menschheit verzehrenden Fluchprozeß des Todes ein, indem er sich selber durch die wandellose Geisteskraft des Gottessohnes und in der völligen Unschuld des Menschensohnes ebenso dem göttlichen Heilswillen zum Gehorsamsopfer darbringt, als für die Sünder zum gnadenreichen Liebesopfer in einem das unheilvolle Wesen und Wirken fremder Sündenschuld in seiner ganzen Entwicklung in sich aufnehmenden Todesleiden." Weil — so heißt es in der „Glaubenslehre" — in Christi Person sowohl das göttliche Selbstleben (θεότης) als das menschliche Gesamtleben als Lebenswahrheit, als Realität vorhanden ist, so wirkt, was er wirkt, Gott selber, und was er leidet, leidet die Menschheit; was er empfängt, gilt der Menschheit; was er erwirbt, erwirbt er der Menschheit als seinem organischen Eigentum." Eben

daher „trägt Christus in seinem Todesleiden den Strafbann der Sünde nicht nur in seiner fleischlichen Naturwahrheit, sondern auch in seiner geistigen Innerlichkeit, in seiner gottesgerichtlichen Fluchenergie“ und zwar nicht als bloßes Leiden, sondern so, daß er selbstthätig in den Tod eingeht und darin wirkt vermöge seiner unauflöslichen Geisteskraft.“ Mit dem „rechtlichen“ muß der „ethisch-organische Gesichtspunkt“ vereinigt werden, und so wird — dies die mystische, mit Menken verwandte Seite der Beck'schen Lehre — durch den Tod hindurch die σαρξ Christi als vollkommen vergeistigt die Quelle und das Organisationsmittel für ein neues, höheres, pneumatisches Menschheitsleben; insbesondere das Blut Christi, in welchem seine versöhnende Thätigkeit sich seelisch-leiblich organisiert, wird das Rechts- oder Löse- und Reinigungsmittel gegenüber der Sünde und das Stiftungsmittel einer gottmenschlichen Bundesgemeinschaft.“

Wir glauben auf Darlegung unsrer eigenen Anschauung, die wir anderwärts ausführlich entwickelt haben[213]), verzichten zu können, da gewiß der vorgeführte Chor von positiven Theologen dazu genügt, um bei aller Mannigfaltigkeit doch den Eindruck hervorzurufen: nach der gemeinsamen positiven Anschauung liegt in der Vergangenheit, in dem, was der historische Christus einstens that und litt, durchaus und in absolut einzigartiger Weise das δός μοι πῦ στῶ des Christentums, und zwar sowohl des Glaubenslebens aller Einzelnen, als auch des christlichen Gesamtlebens. Und das verstehen wir nicht bloß folgendermaßen: damals wurde ein neues, frommes Bewußtsein und eine neue Willensrichtung, ebenso auch eine neue Erkenntnis, Weltanschauung u. s. f. „aufgethan“, d. h. damals erstand ein einzigartiger Mensch, der für unsre religiöse Schätzung geschichtlich und urbildlich in Einem oder

die Verwirklichung des Ideals der Nächſtenliebe, der ſittlichen Gottesherrſchaft u. ſ. f. iſt, und der hat mit der zündenden lebendigen Kraft des höchſten Genius jenes neue ſittlich-religiöſe Bewußtſein in die Menſchheit eingeführt und dadurch eine Gemeinde geſtiftet, die ſich Gottes und ſeiner väterlichen Vorſehung freut und beſtrebt iſt, ein Reich der Liebe unter den Menſchen zu verwirklichen in der Kraft des von Jeſus auf ſie geübten Einfluſſes. Nein, das alles genügt nicht und trifft nicht den Kernpunkt. Ein frommes Bewußtſein, die Anregung zur Nächſtenliebe u. ſ. w. erlöſt uns ſo wenig, wie ein Prinzip, ein Geiſt, eine Idee oder ein Ideal. Auch der ſittlich-religiöſeſte Menſch erlöſt uns mit all ſeiner Tugend und Frömmigkeit nicht. Vielmehr die von der Menſchheit Gott gegenüber geſammelte Schuld iſt durch den Einen rechtmäßig getilgt, die ihr gebührende Strafe von ihm, dem gottmenſchlichen Zentralindividuum, gebüßt, die entſetzliche, furchtbar-reale Verderbensmacht des göttlichen Zorns iſt auf ſein Haupt geladen und von Ihm, der ſowohl natura als kraft ſeiner ſittlich behaupteten Sündloſigkeit dem Tod nicht verfallen war, in dem Jammer der realen Gottverlaſſenheit und des Todes als von dem prieſterlichen ſtellvertretenden Opfer getragen, und ſo iſt gemacht, realiter bewirkt worden, daß Gott von da an der Menſchheit nicht mehr zürnt, ſondern ſeine Gnade ihr ſeitdem offen ſteht. Die Macht des Zorns Gottes iſt nunmehr realiter weggenommen von der geſamten Menſchheit, ausgenommen nur die, welche dieſe That Chriſti nicht anerkennen; die Gnade Gottes gehört nunmehr realiter allen, außer denen, die ſie verſchmähen. Das alles iſt objektiv-fertig und vollendet. Ganz ſo, wie nach Abſchn. 2 das Reich Gottes ein fertiger Lebensorganismus iſt, in den uns nur überlaſſen iſt einzugehen oder nicht, ganz ſo iſt die

Erlösung und Versöhnung ein fertiges Abgethan haben der Schuld und Sünde der Menschheit, das nur anzunehmen oder abzulehnen uns überlassen ist.

Wenn wir Christi Werk im Glauben aneignen, d. h. das pro me, die justitia extra nos als nostra in dem Glaubensprozeß, den wir früher beschrieben haben, anerkennen, dann wird die Versöhnung zur Rechtfertigung. Beides zu identifizieren, ist ganz unrichtig. Jene gehört der Vergangenheit an und ist ein τετέλεσται ἐφάπαξ, sie ist die vollendete objektiv-geschichtliche Eröffnung der Liebesgemeinschaft Gottes für die Sünderwelt durch Christi Tod. Die Rechtfertigung gehört der immer neuen Gegenwart an; sie beruht unsererseits, wie oben angedeutet, darauf, daß wir das Wort von der Versöhnung im Glauben als uns giltig anerkennen oder der Aufforderung „lasset euch versöhnen (subjektiv) die ihr ja (objektiv) schon versöhnt seid", folgen. Dem Gläubigen wird die längst fertige Versöhnung als ihm giltig von Gott zugesprochen und zwar als Schuldentilgung, Vergebung, Friede u. s. w., dann auch die Erlösung, d. h. die Befreiung von der Macht der Sünde. Zwar ist nun auch an diesem Punkt Differenz unter den Positiven, namentlich darüber, ob in dem Ineinander von Gerechtmachung und Gerechtsprechung entweder mit der Kirchenlehre durchaus die letztere in erste Linie gestellt, also die justificatio forensisch und synthetisch gedacht wird, oder ob, wie besonders bei Beck[214]), der, sowie einige Schüler, darob hart angegriffen worden ist, die Gerechtmachung betont und so mindestens die Gefahr der analytischen Fassung der justificatio gegeben ist. Allein näher hierauf einzugehen, ist uns hier nicht möglich. Und in einem sind — auch Beck, richtig verstanden, nicht ausgenommen — alle Positiven einig, nämlich darin, daß die δικαιοσύνη nicht eine sittliche Qualität in uns,

auch nicht etwa in erſter Linie eine an uns von Chriſto her mitgeteilte ſittliche Qualität iſt; ſondern ein Gut iſt ſie, das weſentlich Chriſto eigen iſt, ſeine justitia, die an ſich tota extra nos est, nach der einen, orthodoxen Vorſtellung die von Chriſtus pro nobis erworbene Sündenvergebung, nach der anderen, myſtiſchen, die reale eigene Gerechtigkeit Chriſti, die nicht bloß „ſittlich", ſondern ſubſtantialiter durch den Christus in nobis unſer eigen wird. Alles das meinen die Poſitiven, um an einen Ritſchl'ſchen Terminus zu erinnern, im Sinn des Ausdrucks einer objektiven Erkenntnis. Dieſe Glaubenswahrheiten ſind zugleich metaphyſiſche, ja die einen vollgiltigen, metaphyſiſchen Wahrheiten, keine bloßen Werturteile.

Die Differenz über die geſamte Frage, die wir die nach der Bedeutung der Thatſachen nennen, iſt nun wohl klar: bei allen Liberalen iſt nicht, wie bei den Poſitiven, die Geſchichtsthatſache als ſolche, ſondern etwas, was noch zur Thatſache hinzukommt, das Heilbegründende. Auch die Poſitiven legen etwas zur Thatſache hinzu in die Wagſchale; das iſt vor allem dies, daß dieſe Perſon, der Gottmenſch für uns ſtirbt, und zwar Er der Unſchuldige für die Schuldigen. Aber das iſt ja ſelbſt eine Thatſache; und das, was nach unſerer Anſicht entſcheidet, iſt einfach das für uns ſterben dieſer Perſon als ſolches. Dagegen, was nach liberaler Anſicht entſcheidet, iſt die ſittliche Beſtimmtheit des Thuns dieſer Perſon, das daß ſie, wie in allem ſo auch im Tod ihre Frömmigkeit und Tugend bewährt hat. Dieſe fromme Sittlichkeit auf uns Eindruck machend, iſt das Erlöſende. Für die Poſitiven aber iſt dieſe fromme Sittlichkeit eben der ſelbſtverſtändliche Charakter dieſer Perſönlichkeit, ſo daß ſie und ihr Sterben natürlich nicht ohne denſelben gedacht werden kann, aber das Erlöſende iſt

der Tod derselben nach seiner teils religiös-juristischen, teils mystischen Relation zu Gott und zur Menschheit, hauptsächlich als Gerichtstod. Und mit den Geschichtsthatsachen des Tods und der Auferstehung ist für die Positiven die Sache fertig; was folgt, ist lediglich teils Wirkung dieser fertigen Thatsachen, teils Aneignung derselben. Für die Liberalen ist das was auf jene Thatsachen folgt, erst die Hauptsache, die Versöhnung selber, der Übergang des Geistes Jesu auf uns. Nach positiver Anschauung sind es die Versöhnten (einst, objektiv Versöhnten), welche, wenn sie durch Glauben sich dieses ihr Versöhntsein zueignen, den Geist Christi empfangen; nach liberaler Ansicht erhalten wir den Geist Christi und sind dadurch erst versöhnt. Und sodann erhalten die Gläubigen diese Versöhnung liberalerseits nicht direkt von Christo, sondern nur durch die Gemeinde hindurch, und zwar durch das, was das Leben, das Bewußtsein der Gemeinde selber ausmacht, nach positiver Vorstellung erhalten wir das Heil durch das Wort, das nicht der Gemeinde, sondern Christi eigenes Wort ist; die Gemeinde ist dabei lediglich Dienerin. Endlich sei nochmals an jene Worte von Lipsius und Kaftan erinnert, wonach die Heilsgeschichte kein hyperphysischer, in die Weltgeschichte hineingestellter Komplex wunderbarer Thatsachen sei. Und damit vergleiche man alles, was über manifestatio, Glaubenserleben, Reich Gottes, Christum, Wunder u. s. f. gesagt wurde. Auch für uns — wenigstens uns „Kenotiker" — geht das Leben Jesu einen echt menschlichen, namentlich einen echt sittlichen Gang; und von einer „Wundergeschichte" im Sinn magisch-abergläubischer Vorstellungen sind wir so weit entfernt, wie irgend jemand. Aber eine menschgewordene göttliche Persönlichkeit ist es, die hier sich manifestiert und agiert; mit göttlichen, substantial-göttlichen Kräften aus der oberen Welt

agiert sie, aber echt sittlich, für ein überirdisches Ziel, und im αἰώνιον πνεῦμα opfert sie sich nach Hebr. 9, 14, und in volle Gottesherrlichkeit geht sie als Gottmensch ein. Noch mehr: eine Zentralpersönlichkeit ist er, fähig in einer Liebe, die kein bloßes psychologisches, sondern reales Mitleiden ist, wirklich in sich hereinzunehmen das Gericht, das auf der Sündenwelt liegt und wirklich von sich in sie auszuströmen die Gerechtigkeit und das Leben Gottes. Und so ist seine Geschichte — wie die ganze spezifische Offenbarung — freilich nicht bloß „übergeschichtlichen Werts" (Kähler[215]), sondern im vollen Sinn die eine Wundergeschichte, vollbracht von dem einen, der echter Mensch, aber der menschgewordene Gottessohn, der Priester und das Opfer der Menschheit war, selber das eine Wunder der Weltgeschichte. Und daß diese eine Geschichte, die unserer Versöhnung eine Wundergeschichte war, bestätigt der Erfolg, bestätigt die Geschichte des Christentums, bestätigt uns unsere eigene Wundergeschichte, die unserer Bekehrung und unseres mit ihr begonnenen Christenlebens. Aber wie das Wunderwesen Christi selbst kein bloß „religiöses", sondern ein physisches war, auf Grund dessen dann freilich das religiös-sittliche Wunder dieses sündlosen Lebens und heiligen Opfertodes vor sich ging und das abschloß mit dem pneumatisch-physischen Wunder der Auferstehung und Verklärung zu geistleiblicher Herrlichkeit, so ist auch das Wunder, das wir mit der Wiedergeburt erleben, kein bloß religiöses, sondern eine καινὴ κτίσις wird durch Ihn gepflanzt, deren Leben ausläuft in das neue Leben auf einer neuen Welt, wo καινὰ τὰ πάντα.

4. Die heilige Schrift.

Schon in den bisherigen Abschnitten ist uns die Notwendigkeit und die allgemeine Bedeutung der hl. Schrift

immer neu entgegengetreten. Besonders klar ist sie gefordert durch die von Liberalen und Positiven gemeinsam vertretene Betonung des historischen Christus. Denn wie man hierbei nicht zugleich die Unentbehrlichkeit der schriftlichen Urkunde, durch welche die Epigonen von der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu erfahren, voll und ganz anerkennen kann, ist unbegreiflich. Radikale Ansichten, wie z. B. von Lagarde, wornach das Christentum letztlich am besten thäte, sich ganz von der Bibel loszumachen, haben auf dem Boden der evangelischen Kirche an und für sich gar kein Existenzrecht. Und gegenüber oft gehörten Hinweisungen darauf, daß doch die Gemeinde vor der Bibel dagewesen und, wie selbst Franck[216]) sagt, auch jetzt noch Kirchen vorhanden seien ohne das neutestamentliche Schriftwort, sagen wir mit Delitzsch:[217]) „nun und nimmer werden wir der Bibelkritik die Konzession machen, daß das Christentum auf dem mündlichen und nicht auf dem schriftlichen Gotteswort ruht". Man bedenke doch zudem, daß für die Urchristenheit das Alte Testament gewissermaßen zugleich den Dienst des Neuen that. Auch die philosophischen Dogmatiker unserer Zeit erkennen an, daß, wie Pfleiderer[218]) sich ausdrückt, „nichts als evangelisches Christentum gelten kann, was sich nicht als Entwickelung aus den in der Schrift enthaltenen Grundformen des christlichen Glaubens nachweisen läßt." Derselbe Theologe sagt: „die hl. Schrift hat in unserer Kirche für alle Zeiten eine normative Dignität in dem Sinn anzusprechen, daß aus ihr als der fundamentalen Erkenntnisquelle die christliche Heilswahrheit zu schöpfen und nach ihr alle andere Verkündigung und Litteratur bezüglich ihres kirchlichen Wertes zu beurteilen ist." Und nach Lipsius[219]) „behauptet die hl. Schrift als fundamentale Geschichtsurkunde über die ursprüngliche Verkörperung des christlichen Prinzips in Christo und über die authen-

tische Darstellung desselben im urchristlichen Glauben zugleich ihre spezifische Dignität als fundamentale Geschichtsurkunde über die christliche Offenbarung." Vollends nach Ritschl[220]) muß die Wissenschaft des Christentums, wenn sie dasselbe allgemein giltig bezeichnen will, ihre Absicht auf abschließende Erkenntnis der christlichen Offenbarung nach Maßgabe der hl. Schrift richten; denn authentische Kenntnis der christlichen Religion und Offenbarung kann nur aus den der Stiftungsepoche der Kirche möglichst nahe liegenden Urkunden geschöpft werden". Und Haupt[221]) sagt: „daß die hl. Schrift eine einzigartige religiöse Bedeutung und daher auch eine sonderliche Autorität für die Gemeinde Christi hat, ist ein allgemein zugestandener Satz." An all diesen Aussprüchen interessiert uns zunächst nur das Daß der Anerkennung der Unentbehrlichkeit und irgendwie maßgebenden Bedeutung der hl. Schrift. Betreffend das „was, wie und warum?" werden wir nachher weiteres darzulegen haben. Da wir nun das, daß vollends die positiven Theologen die Notwendigkeit und maßgebende Bedeutung der hl. Schrift für Glauben und Glaubenswissenschaft lehren, gar nicht nachzuweisen brauchen, so können wir diesen Abschnitt mit der Hinweisung auf einen erfreulichen Konsensus der beiden Richtungen beginnen.

Der Konsensus geht aber noch auf andere, mehr inhaltliche, also das „was?" betreffende Fragen. Verschiedene liberale Theologen unsrer Zeit geben zu, daß, wenn überhaupt (was eine Frage für sich ist) aus der hl. Schrift ein Lehrganzes gewonnen werden soll und kann, dasselbe im wesentlichen mit der Lehre der lutherischen Kirche übeinstimme, daß jedenfalls diese im wesentlichen die paulinisch-johanneische sei. So sagt Ritschl:[222]) „es ist im allgemeinen außer Zweifel, daß der Hauptinhalt der melanchthonisch-lutherischen Lehrüber-

lieferung mit richtig verstandenem Inhalt des N. T. übereinstimmt." Und wenn Rothe[223]) leugnet, daß es in der Bibel Dogmen gebe, also auch, daß eine biblische Dogmatik möglich sei, so gibt er doch zu, daß eine biblische Religionslehre möglich ist und sagt: „mit Freuden erkenne ich die Disziplin der biblischen Religionslehre an, etwa in der Gestalt, in welcher sie in Nitzschs System der christlichen Lehre auftritt." Nun wird niemand leugnen, daß die letztere Schrift im wesentlichen der positiven Richtung angehört, also die Anschauung der letzteren — natürlich große Varietäten vorbehalten — in jenem Satz von Rothe, den zudem seine eigene Dogmatik bestätigt, als die der Bibel entsprechende anerkannt ist. Sodann einen Hauptpunkt der orthodoxen Lehre, ihr Fundament d. h. die Inspirationsanschauung erklärt z. B. Lipsius[224]) für eine konsequente (freilich steigernde) Durchführung der biblischen Vorstellungen von der Inspiration des Alten Testaments. Diesen Satz halten wir zwar für unrichtig, aber er ist doch auch ein Beweis für die mehr oder weniger sich Bahn brechende Anerkennung der Biblizität der positiv-kirchlichen Dogmatik. Allein freilich gerade damit ist andererseits auch der Punkt bezeichnet, wo die meisten modernen positiven Theologen von der altorthodoxen Anschauung abgefallen sind und damit, wie besonders Gottschick[225]) — freilich bei seiner Auswahl unter den „kirchlichen Theologen" die strengkirchlichen, z. B. Philippi, übergehend — nachgewiesen zu haben glaubt, den Anspruch auf Geltung als „kirchlich" verloren haben. Wir wollen über die auch in dieser Behauptung vorhandene ganz sonderbare Identifizierung von „kirchlich" mit dem, was nicht die Kirche, sondern die Calov u. s. w. gelehrt haben, erst nachher weiter reden. Zunächst berührt uns hier die Thatsache, daß, während in jenen zuerst angeführten Äußerungen der Liberalen eine Art

Annäherung von ihrer Seite an die Rechte gefunden werden kann, umgekehrt die zweifellose, unten näher zu schildernde bedeutende Relaxation der Inspirationsanschauung, welche die meisten positiven vollziehen, eine Annäherung derselben an die Linke enthält. Nimmt man dazu, daß, was die historisch-kritischen Fragen der sogenannten Einleitungswissenschaft betrifft, ebenfalls sehr viele moderne „Positiven" große Zugeständnisse an die liberale d. h. an die wesentlich von dogmatisch liberal stehenden Männern, wie F. Ch. Baur u. s. f. gegründete und gepflegte Kritik gemacht haben, so könnte man auch von rechts her eine Art Konsensus konstatieren. Und es würde sich, wenn der Sachverhalt in der That hiemit richtig bezeichnet wäre, an diesem fundamentalen Punkt das bestätigen, was wir zu Anfang über den fast der ganzen modernen wissenschaftlichen Theologie eigenen „Vermittlungscharakter" gesagt haben. Ja dann hätten die Erneuerer der strengen, alt-orthodoxen Anschauung und zwar gerade besonders der von der Inspiration (Bohnert, Kölling u. s. w.) Recht mit ihren Klagen oder Verdammungsurteilen auch über die modernen „gläubigen" Theologen, welche Universitätslehrstühle innehaben.[226])

Allein nach unsrer entschiedenen Überzeugung ist auch hier, ja gerade hier der Dissens zwischen den Liberalen und den Positiven, nämlich dann, wenn die letzteren ihre Position konsequent festhalten, ein ganz durchgreifender. Nun wird freilich die Beantwortung der Frage „was fordert hier die konsequente Festhaltung des positiven Prinzips?" immer sehr von individuellen Anschauungen abhängen, und so wird die Darstellung hier mehr als an den andern Punkten subjektiv gefärbt sein. Sie muß das schon aus dem einfachen Grunde sein, weil es eine kirchliche Lehre über die hl. Schrift und ihre Inspiration gar nicht gibt. Unsre lutherische

Kirche lehrt offiziell zweifellos nur das, daß das biblische Wort Gottes Wort ist, aber über das Wie lehrt sie nichts. Es muß mit aller Entschiedenheit gegen die einfach objektiv unrichtige Behauptung, ob sie von rechts oder links uns entgegengehalten wird, protestiert werden, daß die Bibel-Anschauung der älteren sogenannten orthodoxen Dogmatiker, die eines Calov, Quenstedt u. s. w., die unsrer Kirche sei. Nicht einmal jener Satz von Lipsius, daß diese Lehre die notwendige Konsequenz der biblischen Anschauungen sei, ist berechtigt. Und wenn Lipsius weiter[227]) sagt: „die orthodoxe Inspirationslehre beantwortet eine Lebensfrage für die protestantische Kirche so, wie sie zur Aufrechterhaltung der altprotestantischen These von der absoluten Schriftautorität allein beantwortet werden konnte", so wäre dies nur von der Annahme aus richtig, daß diese „altprotestantische These" in echt protestantischem Geist dann, ja nur dann aufrecht erhalten sei, wenn die Bibel ein äußerlich-legaler Kodex von magischer Entstehung, magischer Kraft, magischer Infallibilität wäre. Das ist aber das Gegenteil der genuinen protestantischen Anschauung. Aber Eins ist in jenem Satz von Lipsius richtig; die These von der absoluten (aber nach unsrer Ansicht pneumatisch gemeinten) Schriftautorität ist das Entscheidende. Diese aber, wie auch Gottschick[228]) thut, mit der absoluten Inspiration, vollends so, daß letztere wesentlich vom „Verstand" autoritätsmäßig geglaubt sei, gleichzustellen, ist ganz unberechtigt. Jedoch die Autorität der Schrift selber steht allen wahrhaft Positiven, auch wenn sie ihre Begründung und ihren Charakter sehr verschieden denken, als eine objektive fest. Und von diesem Punkt aus wollen wir — aber, wie gesagt, mit dem Geständnis, daß wir hier mehr als sonst unsre eigene Anschauung von dem, was wir für positiv, d. h. der hl. Schrift und Luther entsprechend halten, vortragen

müſſen — an die Darſtellung des Diſſenſes gehen. Und zwar ſcheint es uns am beſten, zuerſt den Inhalt der Schrift und ſeine Autorität, dann diejenige Frage, welche der göttlichen Autorität Abbruch thun kann, die von der menſchlich geſchichtlichen Beſchaffenheit der hl. Schrift als Buches, endlich die von ihrer göttlichen Entſtehung und Beſchaffenheit, d. h. von der Inſpiration, ins Auge zu faſſen.

Die Autorität der heiligen Schrift nach ihrem Inhalt.

Da wir unſre Anſchauung über den Begriff der Autorität und zwar mit beſonderer Beziehung auf die hl. Schrift an einem andern Ort entwickelt haben[229]), ſo können wir uns darauf beſchränken, zu konſtatieren, daß Autorität niemals etwas bloß Objektives oder Äußeres, aber auch niemals etwas bloß Subjektives oder Inneres, ſondern daß ſie die an ſich außer uns, objektiv vorhandene Herrenmacht unſres Lebens iſt, welche ſich lebendig überführend ſo in uns hinein bezeugt, einen ſolchen Lebenseindruck auf uns macht, daß wir uns vor ihr beugen, ſie und ihre Bezeugung, alſo hauptſächlich ihr Wort als das Wort unſres Herrn, aber auch Vaters anerkennen. Wir nehmen Stellung zu dieſem Wort in Pietät, was Ineinander von Furcht und dankbarem Vertrauen iſt, es iſt für uns Gegenſtand des Glaubens, d. h. wir nehmen es mit innerſter, perſönlichſter Bejahung als die Lebenswahrheit an, die unſer Fühlen, Wollen, Denken zu beherrſchen hat. Dabei iſt zwar ein Unterſchied zwiſchen ſolchem aus dieſer Bezeugung unſrer autoritativen Herrenmacht, was wir uns ſchon innerlich ganz zu eigen gemacht, ſchon direkt „erlebt“ haben, und zwiſchen ſolchem, das uns noch eben objektiv als Wort unſres Herrn gegenüberſteht; aber der ganzen Bezeugung, dem ganzen Wort unſres Herrn

und Vaters stehen wir mit Pietät, stehen wir — richtig, d. h. pneumatisch verstanden — als einem Gesetz für unser Fühlen, Wollen, Denken gegenüber. Nicht ist unser Satz: nur das, was und weil ich es erlebt habe, erkenne ich als Autorität an; sondern umgekehrt: was ich als Autorität anerkenne, das (weiß ich) werde ich auch, wenigstens mehr und mehr, erleben, d. h. in meiner eigenen Erfahrung als die Lebenswahrheit bewährt finden.

Ist nun in diesem Sinn die hl. Schrift, d. h. ihr Inhalt, sei es alles, was diesen bildet, sei es dies oder jenes aus demselben, Autorität? Kürzer ausgedrückt: ist das Bibelwort ein Wort, dem als solchem von uns einfach Glauben (in dem bezeichneten Sinn) gebührt? Hierauf antwortet die liberale Theologie entweder geradezu mit Nein, oder mit einem sehr reservierten Ja. Letzteres in zweifacher Weise, wobei aber die meisten die betreffenden Punkte zusammennehmen, und zwar so: Autorität ist das Schriftwort einesteils als Geschichtsquelle, dies aber nur so, wie für alle geschichtlichen Untersuchungen die sogenannten Primärquellen und von den sekundären die, welche der betreffenden Geschichte zeitlich möglichst nahe liegen (vgl. das Wort von Ritschl auf Seite 174), am meisten Beachtung verdienen, und so weit, als man ihnen nach wissenschaftlichen Prinzipien Glauben schenken kann, auch erste Autorität sind; anderenteils ist das Schriftwort Autorität insofern, als der sich in ihm äußernde religiöse Geist sich auch nach unsrer Erfahrung als ein echt und rein religiöser ausweist; ja weil er in jenen Urkunden der Stiftungszeit des Christentums am originalsten lebt, verdienen sie für immer unter den Kundgebungen dieses Geistes in erste Linie gestellt zu werden. Die erstere Seite der Sache, die bloß historische Bedeutung, ist hauptsächlich durch Semler, die zweite, die zugleich religiös-normative, doch auch

eben geſchichtlich zu denkende, durch Schleiermacher zur Herrſchaft bei den Liberalen gekommen. In unſrer Zeit wird die erſtere Anſicht von den Männern der kritiſchen Schule ſehr ſchroff ausgeſprochen. Schultz[230]) findet, daß die Bibel für die Theologie nur das klaſſiſche entſcheidende Geſchichtsdenkmal iſt und ihr gegenüber für die Wiſſenſchaft keine andere Ehrfurcht als die der Wahrheit, und keine andere Pflicht als die des Wahrheitsſinns gelten darf. Gewiß ſchöne Worte, die jeder Poſitive unterſchreiben kann. Aber die Frage: was iſt Wahrheit und Wahrheitsſinn? kann man ſehr verſchieden beantworten. Wir z. B. rechnen dazu auch das, daß man dem Glaubens-Wort eines Mannes, der uns pneumatiſche Autorität, ja geiſtlicher Vater geworden iſt (etwa eines Paulus), demütig-pietätsvoll gegenüberſteht, mindeſtens ſich vor vorſchnellen Urteilen hütet, wiſſend, daß ſich dasſelbe noch immer, auch wo wir lange es nicht begreifen konnten, als Wahrheit ausgewieſen hat. Ebenſo rechnen wir zum Wahrheitsſinn, daß man deswegen, weil für uns ja manchmal zwiſchen Wert- und Seinsurteil eine Differenz iſt, dieſe nicht auch ſozuſagen verewigen muß und als vereinbar etwa z. B. das Seinsurteil: „Chriſtus iſt nicht auferſtanden" und das Werturteil: „mir iſt er auferſtanden" hinſtellen kann.

Die andere Anſchauung, welche hauptſächlich den religiöſen Geiſt in den bibliſchen Schriften betont, drücken z. B. folgende Äußerungen von Lipſius[231]) aus: „Die hl. Schrift iſt die durch das geſchichtliche Urteil der chriſtlichen Kirche ausgewählte Sammlung authentiſcher Urkunden ihres urſprünglichen Geiſtes." „Der aus dem Geiſt der Schrift herausgeborene Geiſt der chriſtlichen Kirche erkennt bei allem Wechſel der geſchichtlichen Formen religiöſer Vorſtellung dennoch in ſeiner weſentlichen Identität mit dem die Bibel beſeelenden Geiſt ſich

wieder." Man beachte hier die Worte „der aus dem Geist der Schrift herausgeborene Geist der Kirche." Hiernach kommt dem Geist der Schrift eine sehr hohe Autorität, die des Vaters oder der Mutter zu. Gut, aber was ist dieser Geist? Der lutherische Grundsatz: „der Geist nur durch das Wort und im Wort" wird ja faktisch in der ganzen liberalen Schule so offenbar übertreten, daß man behauptet, denselben Geist, wie ein Apostel, dann zu haben, wenn man sein Wort und zwar das, das er als das entscheidende Lehrwort vorträgt, leugnet, z. B. das von der Auferstehung. Nicht die Bibel bestimmt bei dieser Anschauung das, was der Bibelgeist ist, der die Gemeinde hervorbringt; sondern die Gemeinde und zwar die Gemeinde, die jetzt nach neunzehn Jahrhunderten sich für die Nachfolgerin der apostolischen hält, ja noch mehr: in dieser Gemeinde nicht hauptsächlich oder gar ausschließlich die, die dem apostolischen Wort glauben, sondern großenteils die, die fast alle diejenigen Wahrheiten leugnen, welche Paulus und Johannes für die zentralen erklärt haben, diese sogenannte Gemeinde bestimmt, was Bibelgeist ist. Sind ja doch auch, wie namentlich Ritschl[232]) mit allem Nachdruck betont, die Verfasser der neutestamentlichen Schriften in erster Linie eben „die erste Gemeinde selbst und nur deshalb zur Verbreitung des Evangeliums bestimmt worden, weil die erste Generation für die Entstehung einer zweiten zu sorgen hat". Die Verfasser der Briefe des N. T., z. B. Paulus, geben „stets dem Gesamtbewußtsein der christlichen Gemeinde Ausdruck." Das wagt Ritschl angesichts sämtlicher Eingänge der paulinischen Briefe, die zweifellos das Gegenteil d. h. die Autoritätsstellung gegenüber der Gemeinde enthalten, ferner angesichts Gal. 1; 1 Joh. 1, 1 ff. u. s. w. zu behaupten! Die Superiorität des Gemeindebewußtseins vor dem Schriftwort spricht vollends

mit dürren Worten Kaftan[233]) aus, nach welchem „die evangelische Kirche sich gegen die zerstörende Wirkung der (mit dem Offenbarungsglauben „unvereinbar" sein sollenden) Inspirationstheorie durch die Überordnung der kirchlichen Norm des Bekenntnisses über die Schriftauslegung" geschützt hat, und zwar mit Recht; denn „die Norm der Schriftauslegung ist das kirchliche Glaubensbekenntnis d. h. die Summe der in der hl. Schrift enthaltenen Offenbarungswahrheit." Wenn diese Sätze Kaftans nicht in dem nachher von uns darzulegenden, echt-lutherischen Sinn verstanden werden sollen, daß eben die Bibel selber in ihrem objektiv aus ihr zu erhebenden consensus doctrinae die entscheidende und objektiv bindende Wahrheitsnorm sein soll — was Kaftan unmöglich meinen kann, — so sind sie von ihm so verstanden, daß die Kirche von sich aus das bestimmt, was sie für die berechtigte Summe der Schriftwahrheit gelten läßt. Und dann ist ganz wie bei Ritschl Präponderanz der Gemeinde über die hl. Schrift dekretiert, und damit in der subjektiven, rationalistischen, vollkommen unlutherischen Weise des liberalen Protestantismus dasselbe Prinzip auf den Thron gesetzt, wie es die katholische Kirche mit ihrer Traditionsgeltung in objektiv hierarchischer Weise thut. Immer aber ist dann der ungeheure Vorzug der letzteren Anschauung zu bedenken, daß man bei ihr weiß, woran sich halten, bei der ersteren nicht.

Eine objektive Autorität, die an und für sich d. h. eben weil und damit daß sie das Schriftwort ist gälte, ist für die liberale Theologie das Schriftwort nicht, sondern — was nach unserer Ansicht freilich so viel heißt, als: gar keine Autorität — eine bloß subjektive, und zwar nur dann, wann — und soweit als sie mit dem Gemeindegeist stimmt. Ebendaher ist der Inhalt der Bibel keine Lehre im strengen Sinn dieses Wortes; das soll heißen: die Aussagen der bib-

lischen Männer über Gott, Christus, Offenbarung, Glauben, ewiges Leben u. s. f. haben für uns nicht die Bedeutung und Geltung von objektiven Erkenntnissen, von Wahrheiten im Sinn der sogenannten Seinsurteile, so daß in ihnen das, was der betreffende Gegenstand wirklich ist, bezeichnet wäre und der Hörende und Lesende nur die Wahl hätte, seinerseits entweder auch zu sagen: so ist die Sache oder, wenn er den biblischen Bericht von der Sache verwirft, diese selber ganz zu verwerfen (z. B. entweder ist Christus so, wie Johannes lehrt, realiter Gottes Sohn oder ist er es gar nicht). Vielmehr abgesehen von jenem von der Gemeinde erkannten „Geist" oder dem religiösen Kern, den wir in den biblischen Aussagen finden, enthalten dieselben eben Vorstellungen der biblischen Männer, die mehr oder weniger subjektiv oder durch Einflüsse aller Art, Zeitideen, Philosopheme, Volksanschauungen bis zu sagenhaften Gebilden, Mythen, ja abergläubischen Phantasieen und Wahngedanken herunter gebildet sind und genau nur so viel Wert und Wahrheitsgehalt haben, als sie jenen „Kern" in sich, wie die Hülse, enthalten oder ihn, wie schöne, poetische Zugaben, Symbole u. s. w. ins Licht stellen. Es gibt ja, sagt Lipsius,[234]) „keine unmittelbar göttliche, nach Form und Inhalt unfehlbare Lehre, sondern immer nur ein in fehlbares Menschenwort eingekleidetes Gotteswort". Auf diese Weise kann nun natürlich für alles das, was dem modernen, zugleich frommen und aufgeklärten Bewußtsein nicht behagt, die biblische „Vorstellung" als „ganz unverbindlich" bei Seite geschoben werden. Jeder Blick in die Werke von Biedermann, Pfleiderer, Lipsius u. a. zeigt, wie hier z. B. mit den biblischen „Sagen", „Vorstellungen", „Gestalten des Volksglaubens" u. s. w., z. B. betreffend Urzustand, Paradies, Engel und Teufel, Wundern, ja sogar Stücken der Versöhnungslehre, vollends der Eschatologie u. a. verfahren wird.

Aber fast am unguteſten wirkt wohl auf jeden poſitiv-bibliſchen Theologen und Nichttheologen die Art, wie Ritſchl, der doch die Glaubenslehre auf die Bibel ſtellen will, in dieſer Beziehung zu Werk geht. Nur ein paar Sätze ſeien angeführt:[235]) „Die hin und wieder auftretenden Urteile des Paulus über das Geſetz ſind nicht in ſyſtematiſchem Zuſammenhang gedacht. . . . . Es kommt für den vorliegenden Komplex der Vorſtellungen des Paulus insbeſondere das in Betracht, daß er den Übergang zum Chriſtentum vom Phariſäismus her gemacht hat. Die doppelte Reihe von Urteilen über das Geſetz, in welchen ſich der chriſtliche Apoſtel abweichend bewegt" (nämlich in anerkennenden und abſchätzigen) „beweiſt es, wie individuell, ja wie pathologiſch ſeine Anſichten auf dieſem Gebiete ſind (sic.)" Ferner: „Die einzige Äußerung des Paulus, welche in dieſer Richtung (näml. der Strafſtellvertretung) liegt, hat wenig mit der Idee des Opfers gemein, hängt vielmehr mit der apokryphen Beurteilung des moſaiſchen Geſetzes durch Paulus zuſammen, welche als ſolche nicht theologiſch maßgebend ſein kann." Ferner: „bei Paulus kommt manches vor, was unſere Urteilskraft nur dazu in Anſpruch nimmt, auf ein genaues Verſtändnis desſelben zu verzichten". „Allerdings hat Paulus die Geltung des allgemeinen Todesſchickſals von der Sünde Adams abgeleitet. Jedoch bloß deshalb, daß dieſer Gedanke von dem Apoſtel gebildet iſt, eignet er ſich doch nicht zu einer theologiſchen Regel; er iſt ja kein notwendiges Element der chriſtlichen Weltanſchauung. Dazu kommt, daß ſich nicht jeder von der Richtigkeit der von Paulus gewonnenen Anſicht über die Abhängigkeit des Todes von Adams Übertretung wird überzeugen können". — Was dieſe Stellen des Meiſters zunächſt mehr nur für einzelnes aus den apoſtoliſchen Lehrſchriften ausſprechen, das hat ganz im allgemeinen mit

dankenswerter Offenheit Gottschick[236]) etwa so ausgedrückt: das, daß das Glaubenszeugnis der Männer des Neuen Testaments für uns die Bedeutung eines Lehrgesetzes hätte, daß wir verpflichtet wären, was sie als christliche Überzeugung aussprechen, uns schon deshalb einfach anzueignen, bleibe ausgeschlossen. Und Schultz[237]) dekretiert für die paulinische Lehre von der Gottheit Christi: „Diese Anschauung (von der persönlichen Präexistenz), welche mit der jüdischen Theologie zusammenhängt, hat einen bindenden Wert für den christlichen Glauben schlechthin nicht anzusprechen"! Was hätte wohl Luther zu diesen Äußerungen gesagt?

Eine Reihe positiver Theologen geben Äußerungen von sich, die wenigstens mehr oder weniger im Sinne der vorgeführten liberalen Anschauungen gedeutet werden können, zum Teil müssen. Am meisten gilt dies von Geß[238]) nach der Seite hin, als für ihn lediglich die Bewährung eines Schriftworts an Gewissen und Gemüt des Hörers oder Lesers dasselbe als „Wort Gottes" ausweist. Aber merkwürdig, mitten in dieser rein subjektiven Stellung, die immerhin von der liberalen sich durch ihren individualistisch-pneumatischen Charakter unterscheidet, und mitten in dem, daß Geß auf solche Weise ganz quantitativ in der Bibel scheidet zwischen dem, was so als „Gottes Wort" anerkannt wird und dem, was nicht, tritt doch der entschieden positive Standpunkt klar hervor. Er sagt zwar ausdrücklich: die Bibel ist nicht Gotteswort, sondern nur: Gottes Wort ist reichlich vorhanden im Bibelwort;[239]) aber das, was er nun so als Gotteswort erkennt, das ist ihm auch einfach objektive Autorität. Vergleicht man etwa seine Methode mit der von Haupt,[240]) so ist der Unterschied klar. Auch letzterer schließt aus der Erfahrung des Glaubenseindrucks eines biblischen Worts auf die Beschaffenheit des letzteren als Gottesworts, aber eben nur für den, der jenes

erfahren hat. Und das iſt eben ſubjektiv oder, Ritſchliſch geredet, als Werturteil gemeint; ein objektives Gotteswort gibt es nach Haupt gar nicht, „Gottes Wort iſt ein Wort, in dem Gott *mir* etwas zu ſagen hat.“ Und das denkt ſich Haupt ſo rein ſubjektiviſtiſch — individualiſtiſch, daß er als die feſte Burg, in die er ſich gegenüber allen kritiſchen Zweifeln zurückzieht, den Satz aufſtellt: „daß in dieſen Schriften mein Gott ſich mir offenbart, das habe ich erlebt und erlebe ich immer von neuem.“ Wir fragen nochmals: wie weit iſt es denn von ſolchen Sätzen noch bis zur vollen Schwarmgeiſterei? Ganz anders Geß; da, wo er jene Erfahrung gemacht hat, ſtatuiert er *objektive* Göttlichkeit, direkten Charakter des Worts als göttlicher Offenbarung in einer an die orthodoxe Inſpirationslehre erinnernde Weiſe. Einem Wort, das, wie er oft es ausſpricht, der hl. Schriftſteller von nirgends anders her als von Gott haben kann, ſchreibt er einfach Infallibilität zu. Andere Poſitiven legen ebenfalls die *Erfahrung* von der Gotteskraft des bibliſchen Worts zu Grund, aber nicht ſowohl die, welche der einzelne Chriſt, als die, welche die *geſamte Kirche* macht, und ſchließen daraus auf Autorität der ganzen hl. Schrift, aber mehr oder weniger mit Verzicht auf Infallibilität von allem. *Luthardt* und *Thomaſius*[241]) betonen hauptſächlich die Bedeutung der Schrift für die *Kirche als Ganzes*. Der letztere ſagt: der Glaube der Kirche an die kanoniſche Autorität der hl. Schrift gründet ſich nicht hauptſächlich auf den apoſtoliſchen Urſprung derſelben, ſondern auf den Inhalt und zwar den des Schriftenkomplexes als ganzen. Und für deſſen Schätzung muß man zu Grunde legen die Erfahrung des Geiſteszeugniſſes, aber nicht zuerſt des einzelnen (testimonium Spiritus Sancti), ſondern die der Kirche. Es gibt eine „Geſamterfahrung, welche die Kirche durch alle Zeiten ihres Beſtandes

hindurch von der hl. Schrift macht", und diese beweist, „daß die Schrift der Kirche auf allen Stadien der Geschichte eben das darreicht, was sie zur Erfüllung ihres Berufs bedarf — daß sie ihren weltgeschichtlichen Beruf nur mittelst der ganzen Schrift erfüllen kann." Und nach Luthardt ist „auszugehen von der Notwendigkeit und Bedeutung der Schrift für die Kirche" und muß gesagt werden: „die Schrift ist das normierende Wort Gottes (für die Kirche) und enthält das seligmachende Wort Gottes für die einzelnen." Nach Zöckler[242]) beruht das göttliche Ansehen der Schrift darauf, daß ihr Wort die für die Heilsgemeinde unentbehrliche Heilswahrheit gibt; er erklärt sich aber für im wesentlichen mit Geß einverstanden. — Kähler[243]) weist sowohl das kritisch-historische, als das orthodoxe Extrem zurück und fordert, daß man ebenso die der hl. Schrift eignende Übergeschichtlichkeit, wie ihren Charakter als geschichtliche Urkunde erkenne. Ihr Inhalt ist das geschichtlich ursprüngliche Gotteswort d. h. das Wort von Christo dem Gekreuzigten und Auferstandenen, in welchem aber die gesamte geschichtliche Offenbarung sich zusammenfaßt. Auf der Erfahrung ihrer Wirksamkeit als Gnadenmittels d. h. als durch den Geist den Glauben erweckenden Worts ruht ihre Autorität; aber alle Bestimmungen über dieselbe, sowie über die Suffizienz, Perspikuität u. s. f. gelten nur „in der zweckmäßigen Beziehung zum Glaubensleben in der Kirche", wie es auf dem gegenwärtigen Walten Christi in seiner Gemeinde ruht. — Diesen Ausführungen von Kähler könnten wir[244]) dann beistimmen, wenn klar und unumwunden einmal die Konsequenz gezogen wäre, daß die Erfahrung, welche der einzelne und die Kirche von der Gottesmacht und Gotteswahrheit des biblischen Worts macht, uns zwingt, dieses Wort als objektive Autorität, als pneumatisches Gesetz für Glauben, Leben, Lehren

anzuerkennen, und zwar ſo, daß gar nicht bloß das, was wir ſchon als göttlich „erlebt“ haben, ſondern auch das nicht Erlebte am Gotteswort als eine Autorität, von der wir vorausſetzen, daß wir ſie noch erleben werden, anerkannt wird. Sodann und hauptſächlich: mit dem bloßen Rekurs auf die ſubjektive Erfahrung oder auch auf das, was ſich der Kirche im Laufe der Geſchichte als Gotteswort beſtätigt und beſtätigen wird, iſt der moderne Subjektivismus nicht überwunden und die poſitive Theologie von ihrer ſeit Schleiermacher für die meiſten ihrer Vertreter erfolgten Verknechtung unter liberale Prinzipien, die letztlich Menſchenleben an die Stelle von Gottes Herrenmacht ſetzen, nicht losgemacht. Dies geſchieht erſt, wenn man die genuin lutheriſchen Gedanken über das ſogenannte „Wort im Wort“ ſcharf faßt und konſequent durchführt. Unſre Anſchauung möchte vorerſt kurz durch den Satz ausgedrückt ſein: „meine Erfahrung von der Gottesmacht dieſes Worts (z. B. des Paulusworts) zwingt mich, unter dasjenige, was dieſes Wort als die Gottes-wahrheit ausſpricht, mich als unter die Geiſtesautorität meines Lebens zu beugen.“

Die Frage nach dem „Wort im Wort“ iſt nahe verwandt mit der andern, ob und wie im bibliſchen Inhalt eine Ausſcheidung oder Unterſcheidung von ſolchem, was infallible Wahrheit iſt und was nicht, gemacht und durchgeführt werden kann. Wie die geſamte liberale Theologie hiezu ſteht, geht aus dem vorhin Geſagten hervor. Irgend etwas objektiv Infallibles gibt ſie überhaupt nicht zu, ſie erkennt nur dem „religiös-ſittlichen Kern“ oder „Geiſt“ die Bedeutung des ewig-giltigen Wahrheitswortes zu. Ja auch „Wahrheitswort“ iſt eigentlich ſchon zu viel geſagt; ſobald und ſoweit das betreffende Gefühl, die betreffende Willenserregung als

„Wort", somit in irgendwie ausgedrückter oder formulierter Gestalt auftritt, muß ihm die konsequent moderne, z. B. Herrmann-Haupt'sche Anschauung seine Vollgiltigkeit als „Gotteswort" absprechen. Und damit kommt die Unhaltbarkeit dieses Subjektivismus und Individualismus vollends zu tage. Nur das, was der religiös-sittlichen Unmittelbarkeit des Einzelnen selber angehört, ist das Göttliche! Ist das nicht Vergötterung von Menschlichen? — Hiemit berührt sich etwa am nächsten diejenige Darstellung der Sache, die bei älteren Vermittlungstheologen häufig war. Man unterschied das „Religiöse" und das „Nichtreligiöse" in der Bibel und erkannte nur dem ersteren normative Geltung zu, glaubte aber — im Unterschied von der jetzt beliebten rein subjektiven Methode — wenigstens bis zu einem gewissen Grad die Ausscheidung objektiv vornehmen zu können. Und das thun faktisch, wenn auch nicht immer klar sich aussprechend, noch immer die meisten Positiven. Dorner[245]) z. B. gibt Irrtumsfähigkeit zu für dasjenige Äußerliche und Unwesentliche, welches nicht mit der „geistlichen Wahrheit" in wesentlichem Zusammenhang steht oder für die rein empirischen endlichen, z. B. weltlich-historischen, chronologischen, topographischen Dinge, dagegen fordert er objektive infallible Wahrheit für das, was die Offenbarung selbst, die Geheimnisse des Reiches Gottes angeht. Aber wer bestimmt sicher, was alles zu diesen geistlichen Wahrheiten gehört? Sodann, liegt denn nicht auch in dem, was streitlos zu den Geheimnissen des Reiches Gottes in der Schrift zu zählen ist, der Unterschied des Inhalts und der Form vor? Und letztere kann schon deswegen, weil sie ganz zweifellos durch die Individualität der Verfasser mit bestimmt ist, unmöglich absolut maßgebend sein. So glaubt denn Kahnis[246]) bei der Unterscheidung des göttlichen Inhalts, welchen der heilige Schriftsteller darlegt, von der geistigen

Verarbeitung und dem Stil stehen bleiben zu sollen. Allein wenn man nun auf klare Bestimmung dieses Inhalts verzichtet, so ist mit solcher Unterscheidung auch nicht viel gewonnen. Daher kommt Frank[247]) doch wieder auf eine gewisse Unterscheidung der Materien zurück. Er sagt, Infallibilität sei „in allen Stücken der heilsnotwendigen Wahrheit" anzunehmen. Freilich ist „die abstrakte Scheidung zwischen dem, was auf dem Gebiet des natürlichen und des geistlichen Gebiets liegt, angesichts der Realität des Schriftworts unhaltbar." Das Infallible ist „die Bezeugung Christi als Heilsmittlers nach der Seite seiner eigenen Erlöserwirksamkeit, wie nach der Seite des Verhältnisses, in welchem er hiebei zu den Menschen steht." Das ist ein Satz, den wohl die modernen liberalen und Vermittlungstheologen auch unterschreiben können. Und es tritt hier wieder bei Frank und andern modern-positiven Theologen das hervor, daß sie sozusagen eine materiale Bestimmung des göttlichen Wahrheitsworts von der Bibel aus deswegen relativ entbehren können, weil die Kirche hier ergänzend für sie eintritt. Wie bei den Liberalen das freilich gar nicht recht zu fassende Gemeindebewußtsein, so ist es bei diesen Positiven das Gemeindebekenntnis, was erst die Summe der unantastbaren Lehrwahrheiten gibt (vgl. auch Kaftans Äußerung oben Seite 182). Das mag nun faktisch insofern richtig sein, als auch nach unsrer Ansicht die kirchlichen Hauptbekenntnisse, apostolicum und augustana die wenigstens relativ adäquateste Wiedergabe der biblischen Grundwahrheiten sind. Aber prinzipiell ist diese Präponderanz der Kirche über die Bibel unlutherisch, da nach Luther absolut nur die Bibel selbst „Artikel des Glaubens stellen darf."[248])

Der Unterscheidung von inspiriertem und nichtinspiriertem Stoff in der hl. Schrift tritt entschieden Philippi[249]) ent-

gegen; am meisten aber scheint uns hier, wie in diesem ganzen Kapitel, unter den neueren Beck[250]) die genuin lutherische Bahn zuverfolgen; nur geht er leider, wie wir glauben, viel zu weit in der Bestimmung dessen, was den infallibeln Wahrheitsinhalt der Schrift bildet. Auch nach Beck entscheidet das testimonium Spiritus Sancti, d. h. die Bezeugung des „apostolischen, des göttlichen Geistesstempels" darüber, ob eine Schrift Offenbarungswort, göttliche Wahrheit enthält. Nun weist sich aber die gesamte Schrift an Gewissen und Vernunft, an der ganzen Geschichte u. s. f. aus als „ein Werk nicht eines endlichen und unreinen, sondern eines Geistes, der die Welt auch in ihrem Widerspruch und in allen ihren Wandlungen heilig beherrscht" oder „als Produkt göttlichen Geistes und als Fortpflanzungsmittel göttlicher Offenbarung und göttlicher Kraft." Und von diesem Geistescharakter sind nicht zum voraus gewisse Gegenstände, z. B. historische, psychologische, physikalische, ausgeschlossen, sondern alles, „was in wesentlichem Zusammenhang mit der Offenbarung steht", welcher Art es sei, ist göttliches Geistes- und Wahrheitswort. Nur in solchen Dingen sind Fehlgriffe möglich, welche „zu dieser geistlichen Wahrheit sich völlig gleichgiltig verhalten und dem gemeinen Erlernen und Wissen anheimfallen." Nun rechnet aber Beck zu demjenigen, was als geistliche Wahrheit anzunehmen ist, auch das Physikalische, Psychologische, Logische u. s. w.; er entwirft eine biblische Psychologie u. s. f. nicht bloß in dem Sinn, daß alles dasjenige aus dem Gebiet dieser Wissenschaften, worin die biblische Gottesanschauung hervortritt, zur Glaubenswahrheit gehört, sondern in dem Sinn, daß das Physikalische, Psychologische in der Bibel u. s. w. selber als das, was es ist, vollkommen richtig ist. Und hierin können wir ihm nicht folgen. Wir glauben vielmehr, daß hier der Grundmangel des Beck'schen

Biblizismus zu tage tritt. Beck nämlich geht einfach von der Vorausſetzung aus, daß der *geſamte* bibliſche Inhalt Ein Wahrheitsſyſtem bilde, und konſtruiert nun dieſes nach ſeinen Grundideen als Ganzes aus dem Ganzen. Dieſe Grundideen hat er ja freilich aus der Bibel optima fide entnommen, aber nicht bloß wirkten dabei gewiſſe ſonſtwoher genommene Anſchauungen mit, ſondern hauptſächlich verfährt er nicht einfach objektiv-wiſſenſchaftlich genug. Er beginnt nicht damit, auf dem Weg der objektiven bibliſch-theologiſchen Forſchung *dasjenige* herauszuſtellen, was für die Bibel ſelbſt, beſonders das Neue Teſtament, das „*Wort im Wort*“ iſt, und *nach dieſem*, nach nichts anderem ſozuſagen die Rangverhältniſſe unter den bibliſchen Stoffen zu beſtimmen. Das aber halten wir für das einzig richtige. Die Theologie und die Kirche (in ihren Bekenntniſſen) *muß* und *kann* klar und deutlich finden und herausheben, *was der consensus biblicus für alle Hauptfragen der Offenbarungsreligion iſt*, inſonderheit was Jeſus und die Apoſtel als ihre *διδαχη* gelehrt und was ſie — *eine Thatſache, um die man ſich doch nicht herumdrücken darf* — einfach mit *Lehrautorität* objektiv als das, was wir, wenn wir Chriſten ſein wollen, *zu glauben*, d. h. als Gottes-wahrheit religiös-ſittlich wie intellektuell anzunehmen haben, hingeſtellt haben. Man denke an Stellen, wie Matth. 16, 16 ff.; 28, 18–20; Luk. 24, 44–47; Röm. 1, 1–4; 1 Cor. 15, beſonders V. 1 ff.; Gal. 1 u. 2; 1 Joh. 2, 22 ff.; 4, 1 ff; 1. Tim. 3, 16; Hebr. 6, 1. 2 u. ſ. w. Was alles zu dieſem „Wort im Wort“ gehört, haben wir hier nicht darzuthun; nur darauf ſei hingewieſen, daß zweifellos nach dem N. T. das Feſthalten an den Offenbarungs*thatſachen*, an der Offenbarungsgeſchichte in ihren wichtigſten Ereigniſſen dazu zu rechnen iſt. Nun, dieſes „Wort im Wort“ iſt der infallible, unantaſtbare Kern, das Zentrum, um dieſes

legt sich alles übrige in Form von konzentrischen Kreisen; und alles ist, nach Form und Inhalt, ob es unmittelbar „religiös-sittlich" bestimmt ist oder nicht, genau in dem Maß „Gottes Wort", also autoritativ und zwar objektiv autoritativ, ist pneumatisches Lehr- und Lebensgesetz, als jenes Wort im Wort in dem betreffenden Ausspruch nach bestimmten Seiten hin zum Vorschein kommt.

Der litterarische Charakter der Bibel.

Die Taxation des biblischen Inhalts und die der Bibel selber als Buches kann unmöglich ganz von einander getrennt werden. Es war längere Zeit hindurch eine häufige Rede, womit man wohl den in frommen Kreisen herrschenden Bedenken gegen die Kritik begegnen wollte, daß die historisch-kritische Untersuchung des Bibelbuchs und seiner einzelnen Teile und Stücke mit den inhaltlichen Glaubensfragen gar nichts zu thun habe. Allein der Gang der historischen Kritik selber hat unbedingt klar gezeigt, daß diese Aufstellung, so allgemein gemacht, falsch ist. Und zwar zunächst einmal, wenn sich jener Satz auf die Resultate der litterarischen und geschichtlichen Kritik beziehen soll. Wenn z. B. der Pentateuch nicht einmal in seinem sogenannten „Kern" das Werk des Mose, überhaupt eines hervorragenden geschichtlichen Trägers göttlicher Offenbarung, wenn das vierte Evangelium gar nicht apostolisch ist, so wird jeder sofort den Schluß ziehen, die inhaltlichen Bestimmungen, Lehren u. s. f. dieser Bücher seien nicht in dem Grad autoritativ, wie wenn Mose oder Johannes die Verfasser wären. Und faktisch verfährt jedermann nach diesem Kanon; man denke nur an die Art, wie die johanneische Christologie, besonders die Logoslehre „gewertet" wird. Ja wenn man sieht, wie oft die voraussetzungslos sein sollende Kritik ganz deutlich auf den Voraussetzungen des Unglaubens,

z. B. betreffend Wunder und Weissagung, beziehungsweise auf dem Satz ruht, daß jedenfalls in der Geschichte der Offenbarung, in der der israelitischen Religion (vgl. oben Seite 41 f.), ja auch in der des Urchristentums alles natürlich, blos menschlich-geschichtlich zugegangen ist und zugegangen sein muß, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß die Kritik zum voraus entschlossen ist, manches zu finden, was sie finden will, und manchem die Autorität zu nehmen, die für jene Unglaubensvoraussetzungen eine gar zu unbequeme wäre. Gut hat dies z. B. Johanssen[251]) vielfach nachgewiesen. Und so kühne Gedanken, wie sie Haupt[252]) vorbringt, wonach Gott ebenso durch einen Fälscher, wie durch einen Apostel reden kann, sind wohl nur dann möglich, wenn man die Anschauung einer geschichtlichen Offenbarung aufgibt, einer Offenbarung, die in geordnetem historischem Verlauf sich entfaltet und sich solcher Organe bedient, die für den Gott derjenigen Religion, die man doch für die höchste sittliche erklärt, durch ihren klaren und möglichst hochstehenden sittlich-religiösen Charakter geeignet waren. Statt dessen soll einesteils einstens, in den Zeiten des Alten und Neuen Testaments, der heilige Gott sich an sittlich niedrigstehende Leute „geoffenbart" haben, d. h. je und je in Glaubensinspirationen über sie gekommen sein, andernteils und hauptsächlich heute noch seine „Offenbarung", sein „Wort" eigentlich nichts sein, als eine in uns hervorgerufene fromme Erregung. Ist denn nicht klar, daß man auf diese Weise in Gefahr ist, die christliche Religion tief herabzuwürdigen? Und das soll nach Haupt der „königliche Weg" sein, auf dem wir Gewißheit erlangen! Gewißheit nur durch unsre innern Erfahrungen, die das unsicherste sind, was es gibt?! Oder — von einer andern Seite betrachtet — kommt man so nicht gewissen Erscheinungen der sogenannten Naturreligion sehr nahe? Nein, wie für die

Gewinnung einer festen Anschauung über den autoritativen Inhalt der hl. Schrift, so müssen wir auch für ein in den Grundzügen klares und sicheres Urteil über die Bibel als Buch, über die litterarischen Prinzipfragen zusehen, ob wir denn den Velleitäten und immer neu wechselnden Theorien, Hypothesen und Aufstellungen der Menschen machtlos für immer preisgegeben sein sollen. Einer der bedeutendsten Unterschiede der liberalen und derjenigen positiven Anschauung, die wir allein ganz anzuerkennen vermögen, ergibt sich nun, wenn wir den beliebten Satz der ersteren ins Auge fassen, daß die wissenschaftliche Untersuchung der hl. Schrift und die religiöse Taxation und Verwendung derselben einander gar nichts angehen, ja gar daß „die Theologie als Wissenschaft ganz ungläubig sei" (Schultz[253]). Hier handelt es sich also nicht, wie vorhin, um das Verhältnis der etwaigen Resultate der Forschung zu den Glaubenswahrheiten, sondern um Art und Charakter der Forschung selber. Ist es wahr, also auch von uns Positiven rückhaltlos anzuerkennen, daß die wissenschaftliche Untersuchung der hl. Schriften absolut nur an die Gesetze, die überhaupt für derartige wissenschaftliche Arbeiten gelten, absolut nicht an das, was den Frommen, somit dem Untersucher selbst als frommem Christen das Bibelwort ist, gebunden sein soll, daß also die biblisch-theologische Arbeit mit voller Rücksichtslosigkeit auch gegenüber dem, was uns Christen das Heiligste ist, vor sich gehen muß? Hören wir einen Vermittlungstheologen; Beyschlag[254]) sagt: „ich bin außer Stande, die Dinge, zu denen ich kein bloßes Gelehrten-, sondern ein Herzensverhältnis habe, mit der vornehmen Kühle zu behandeln, welche in weiten Kreisen für das Gepräge echter Wissenschaftlichkeit gilt. Ich stehe auf dem Standpunkt, der für die heutige Theologie der einzig mögliche

ist, dem historisch-kritischer Schriftbetrachtung und rückhaltlosen Verzichts auf die Folgerungen der veralteten Inspirationstheorie; aber darum fühle ich mich doch zu dem modernen Kritizismus in gründlicher Gegnerschaft". Diese Äußerung Beyschlags werden alle Positiven billigen, aber sie genügt für den klar bewußten, biblisch-positiven Standpunkt noch weit nicht. Denn den bloßen Standpunkt der historisch-kritischen Schriftbetrachtung, den aber Beyschlag selbst mit seinem „Herzensverhältnis" aufgegeben hat, nimmt kein Positiver ein. Jeder Positive huldigt dem altprotestantischen Grundsatz: sacra scriptura sui ipsius interpres, und dieser bedeutet für uns vor allem die Forderung, daß — und zwar nicht bloß für die Exegese, sondern für alle Arbeit an der hl. Schrift, auch die der Einleitungswissenschaft neben derjenigen Tüchtigkeit, die eben dem Gelehrten als solchem eigen sein muß, auch und zuerst der Besitz des hl. Geistes, aber nicht im blos subjektiven Sinn der frommen Erfahrung, sondern im Sinn des echten Bibelgeistes absolutes Erfordernis sei.

Nur die Bengel'sche Schule allerdings hat diesen zweifellos Luthers Forderungen entsprechenden Grundsatz streng durchgeführt. Für die Aufgaben der „Einleitung" sind aber außer ganz oder halb populären Arbeiten, sodann außer den Bearbeitungen einzelner Bücher, aus dieser Schule bis jetzt fast nur einzelne ganz konsequente Beiträge allgemeiner Art hervorgegangen, so von Roos und dem Verfasser dieser Schrift.[255]) Dagegen für die Exegese hat Beck teils, in seinen systematisch-theologischen Schriften prinzipiell, teils in seinen exegetischen Werken praktisch dargethan, wie diese ganze Richtung der liberalen diametral entgegensteht. Wir führen nur folgende Worte von ihm an:[256]) „Die Entscheidung über das kanonische Ansehen einer Schrift" (wozu auch z. B. die über die apostolische Abfassung gehört)

„fällt weder einer äußeren Kritik im empirischen Sinn zu, die nur sogenannte historische Zeugnisse abwägt über Verfasser, Integrität und Axiopistie einer Schrift, noch einer inneren Kritik in subjektivem Sinn, die nur vom eigenen Gefühl und Begriff der Wahrheit, von Sprach- und Geschichtsnotizen ausgeht, während keine bloß psychische Bildungsstufe den Geist Gottes vernehmen und richten kann, sondern nur einer solchen Kritik kommt in Schriften des Reiches Gottes entscheidende Stimme zu, welche den objektiven Schriftgeist mit wahrhafter geistlicher Subjektivität vereinigt, der pneumatischen Kritik". Wir können hier nicht weiter ausführlich darlegen, wie Beck nun zeigt, daß nur derjenige, der lebendig-gläubig zum Schriftwort steht, über dasselbe auch richten kann, oder — in seiner Glaubenslehre[257]) — daß das moralische und das intellektuelle Moment eins sein müsse und „vermöge der wesentlichen Einheit dieser beiden Elemente nicht das eine Wahrheit sein oder eine Wahrheit produzieren kann im Widerspruch mit dem anderen", ebendaher, daß „für die wissenschaftliche Erkenntnis und Darstellung die ungetrennte, sittlich-intellektuelle Thätigkeit des Subjekts in Anspruch genommen werden muß, nicht eine bloß scientifische". Die Konsequenzen, die Beck aus seinem biblisch-pneumatischen Prinzip der geistlich-freien Gebundenheit an die Bibel für die Einleitungsfragen gezogen hat, können wir nicht weiter darlegen. Unseres Wissens hat er die kirchliche Ansicht von den kanonischen Schriften durchaus adoptiert. Und ähnlich stehen seine eigentlichen Schüler, z. B. der vorhingenannte Roos. Speziell für die Erklärung der hl. Schrift gestalten sich die Gedanken Becks zur Forderung der s. g. pneumatischen Exegese, die aber nicht — etwa so, wie es in der alten Theologie mit der allegorischen stand — neben und über, sondern mitten in der grammatisch-historischen gelten soll, ganz

ähnlich, wie für Erforschung irgendwelchen weltlichen Schriftstellers das Eingetauchtsein des Forschers in den Geist desselben mit Recht verlangt wird. Schon diese letztere Parallele beweist, wie sonderbar und ungerecht Ritschl's[258]) Urteil ist: „Der Anspruch auf pneumatische Exegese, welcher in der Bengel'schen Schule umgeht, bezieht sich doch auf nichts anderes, als daß die technischen Mittel zur Auslegung durch eine unmeßbare individuelle Inspiration gekrönt werden sollen". Dieser letztere Ausdruck würde wohl auf Haupts Vorstellung von der Offenbarung u. s. w. passen, nicht aber auf Beck.

Nun sind neuerdings die meisten positiven Theologen unserer Zeit in Beziehung auf das Verhältnis der biblisch-pneumatischen Forschung zu der bloß oder rein, voraussetzungslos wissenschaftlichen Untersuchung der Bibel nicht so konsequent und hauptsächlich nicht so prinzipiell klar, wie die Bengel'sche Schule. Wie sie, was uns aber hier nicht weiter berührt, die wesentliche, vollends die von Beck behauptete ausschließliche Fundamentiernng der systematischen Theologie auf die Bibel — was, wie es scheint, Kähler[259]) einen „unvermittelten, unmethodischen Biblizismus" nennt — abweisen, so räumen sie auch für die Arbeit der s. g. Einleitungswissenschaft doch jener bloßen historisch-kritischen, sogenannten „voraussetzungslosen" Methode sehr viel ein. Und mit einem gewissen Triumph weisen die liberalen Theologen darauf hin, wie die Positiven Schritt für Schritt, ob auch widerwillig, Zugeständnisse an die liberale Kritik gemacht haben. Hat nicht z. B. ein Delitzsch[260]) nach langem Bedenken die Abfassung von Jes. 40—66 durch Jesaja, den Sohn Amoz aufgegeben? hat er nicht in der Pentateuchfrage der modernen sogenannten Wellhausen'schen Hypothese sehr viel zugestanden? Sagt nicht ein Frank[261]) im allgemeinen: „Die gläubige Gemeinde wird sich daran ge-

wöhnen dürfen, nach der Seite der altteſtamentlichen Kritik mehr zu ertragen, als ſie bisher gewohnt war"? Gewiß, aber er ſetzt bei: „aber Eins wird weder die Kirche noch die kirchliche Theologie jemals ertragen, dies, daß man den göttlichen Faktor, das ſupranaturale Element eliminiert, welches die Geſchichte und die entſprechenden Schrifturkunden Iſraels im tiefſten Grunde beſtimmt und zu einer mit allen ſonſtigen Entwicklungen und Schriftdenkmälern des Altertums unvergleichlichen geſtaltet. Wer der Kirche die mit ihrem eigenſten Weſen verflochtene Stellung zum A. T. als Gottes Wort verkümmern und erſchüttern wollte, der würde ihre Lebenswurzel antaſten und ſie in ihrer ſonderlichen chriſtlichen Exiſtenz bedrohen". Wer die „pentateuch-kritiſchen Studien" von Delitzſch, vollends die neueſtens erſchienenen „Beiträge" von Kloſtermann,[262]) ferner die Anſchauungen v. Orelli's,[263]) auch die des vermittelnden Riehm[264]) — von älteren wie Oehler[265]) u. a. ganz zu ſchweigen — u. ſ. f. wirklich kennen lernt, wird ſich ſofort überzeugen, daß, mögen auch mehr oder weniger Zugeſtändniſſe an die Kritik im einzelnen gemacht werden, doch im ganzen, in der Grundanſchauung die Poſitiven auch hier völlig von den Liberalen geſchieden ſind. Und ſelbſt diejenigen Poſitiven, welche dieſem Satz etwa nicht direkt zuſtimmen, beweiſen faktiſch die Wahrheit desſelben dadurch, daß ſie eben doch immer möglichſt konſervativ bleiben, möglichſt die Anſchauung der Kirche über die bibliſchen Schriften feſthalten. Jeder echt Poſitive, der ſeines Standpunkts klar bewußt iſt, hat eine Grenze in bibelkritiſchen (wie in allen) Fragen, die er nicht überſchreitet, an der er — vielleicht mitten in Ausführungen, in denen er ſcheinbar mit den Liberalen Hand in Hand ging — Halt macht. Und dieſe Grenze beſtimmt, wie Verfaſſer anderwärts gezeigt hat[266]), der Bibelglaube. Mag

z. B. Delitzsch im Hexateuch noch so viel als Nichtmosaisches preisgeben, vom Glauben an die Wahrheit des Inhalts, des geschichtlichen und des lehrhaften, gibt er nichts preis; deswegen und ferner weil nun einmal die ganze hl. Schrift, besonders das N. T. den Mann Gottes, Mose, als den Vermittler des Gesetzes anerkennt, muß er irgendwie einen echt mosaischen Kern retten. Die Positiven glauben was die Bibel, namentlich Jesus und die Apostel glauben, und wenn sie das nicht thun, geben sie den Positivismus auf. Nun werden sie selbst das, was alles zum Glauben Jesu und der Apostel gehört, verschieden umgrenzen. Aber daß dazu auch die Anerkennung des Alten Testaments im ganzen als Gotteswort, ferner die Geschichtsanschauung vom Gang der Offenbarung, z. B. über das Verhältnis von Weissagung und Gesetz, vollends der echt prophetische, also auf die Zukunft gehende Charakter von Weissagungen, wie denen des Deuterojesaja gehört, das ist unbestreitbar und hat sofort Konsequenzen auch für isagogische Fragen. Ein positiver Theologe kann nach unserer Meinung z. B. wenn ihn seine wissenschaftliche Untersuchung hiezu führt, zugeben, daß Jesaja 40—66 von einem exilischen Propheten stammt. Aber das, daß dieses Buch Zukunftsweissagung im strengen Sinn des Worts gibt, muß er festhalten, und damit sind auch für eine Reihe wissenschaftlicher Einzelnfragen schon gewisse Ansichten ausgeschlossen. Bei Stellen, wie Jes. 53, Psalm 2, 110 u. s. w. wird wohl das Neue Testament immer auf die Positiven einen gewissen Druck dahin ausüben, daß sie mindestens indirekt messianische Fassung derselben herausbringen. Natürlich sind sie auch mit bestem wissenschaftlichen Gewissen überzeugt, daß dieselbe gut fundamentiert ist. Aber wir meinen, wir sollten unumwunden gestehen, daß wir für manche Fragen zum voraus durch unsern Bibelglauben

gebunden sind, so gewiß wir niemand dieses Gebundensein aufnötigen. Dieses Geständnis aber wird uns um so leichter, als wir einesteils durch Jahrzehnte lange — ja, wenn wir auf die ganze kirchliche Theologie sehen, durch Jahrhunderte lange Erfahrung wissen, daß die Theologie bei echt biblischer Gebundenheit nur gewinnt, nicht verliert, und als wir andernteils täglich uns überzeugen, daß unsre Gebundenheit eine wahrhaft minimale ist gegenüber der der Liberalen, die es nur auch alle rückhaltlos bekennen sollten, wie ihnen zum voraus dies und das, was für viele isagogische Fragen (man denke z. B. an das Deuteronomium) präjudizierend ist, feststeht, hauptsächlich der rein natürliche Charakter der Entwicklung auch der Offenbarungsreligion.

Aber nicht bloß durch direkte biblische Aussprüche und Anschauungen, sondern auch durch das, was im sogenannten testimonium Spiritus sancti liegt, sind wir in gewissem Sinn gebunden. Das tritt z. B. deutlich bei der Frage über das vierte Evangelium — und zwar erfreulicher Weise auch bei vielen liberalen und Vermittlungstheologen hervor. Der kolossale unvergleichliche Geisteseindruck dieses Evangeliums wird immer alle, die dafür empfänglich sind, jeder Ansicht abgeneigt machen, bei welcher alle apostolische Autorschaft desselben dahinfällt. Wir können uns etwa noch denken, daß ein positiver Theologe vielleicht bis zum Zugeständnis der Autorschaft eines Schülers des Apostels gehen würde, eines Schülers, der nicht bloß ganz im Geist, sondern auch auf Grund von Vorträgen Johannis schriebe. Auf diese Weise bliebe ja noch die Möglichkeit, erklären zu können: im wesentlichen redet hier eben doch der Lieblingsjünger, welcher allein solch tiefe Blicke in Jesu Herrlichkeit thun konnte, wie sie hier uns entgegentreten. Freilich werden mit uns die meisten Positiven

weiter gehen und einfach sagen: nur der Lieblingsjünger hat dies schreiben können. Etwas anders gestaltet sich die Sache bei der Apokalypse. Der pneumatische Eindruck beweist für jeden, der im Sinn des N. T. glaubt, daß echte Offenbarung, daß ein Gotteswort allerersten Rangs hier vorliegt; ob aber diese Offenbarung dem Apostel oder einem andern Propheten, namens Johannes, zu teil wurde, darüber kann man verschiedener Ansicht sein. Dagegen absolut unmöglich möchte dem, der *πνευματικὰ πνευματικῶς διακρίνει*, die Annahme irgend einer von den Ansichten sein, welche die Apokalypse ganz nur als ein Werk oder als mehrere Werke bloß menschlicher fantastischen Verfasser nach Art der jüdischen apokalyptischen Bücher dieser Art taxiert. Wer so urteilt, von dem wird wohl jeder Positive, der überhaupt die Apokalypse in succum et sanguinem vertiert hat, sagen, er habe dieses Buchs und seines hohen, hehren Geistes keinen Hauch verspürt. — Wieder von einer andern Seite wird die Sache etwa am Buch Daniel deutlich. Wenn Geß[267]) hier einfach der modernen Kritik beitritt und „Betrug des Ungenannten aus der Antiochuszeit“ ohne alle Reserve annimmt, so scheint er uns hiemit die Bahn der positiven Theologie verlassen zu haben. Ein Buch, das eine so bedeutende, ja maßgebende Rolle im Neuen Testament und zwar hauptsächlich für Jesum selber spielt, ein Buch, aus dem Jesus mehrere seiner zentralsten Anschauungen, wie vom Menschensohn, Himmelreich u. s. w. entnommen hat, kann unmöglich reines bloßes Werk eines Betrügers sein. Dazu kommt der Eindruck seiner Hauptweissagungen, die sich, wie wir glauben, als echtes Gotteswort ausweisen. So, glauben wir, wird jeder konsequent Positive irgendwie, und wär's nur in der Form eines „mündlich tradierten Kerns“ u. dgl. eine echt-prophetische Daniel'sche Grundlage statuieren. Doch wie? wenn nun aber

die Wissenschaft absolut sicher die Unmöglichkeit einer solchen Annahme beweist? Überhaupt, wenn jene Reservate, z. B. bei Deuterojesaja, Johannes u. s. w. nun eben einmal als falsch erwiesen werden? Hierauf hat die positive Theologie einesteils, bei den einen Schriften die Antwort: dann wäre die Konsequenz, daß wir sie ganz verwerfen, als für uns nicht kanonisch abthun mußten; andererseits, für andere Schriften: jener Fall ist unmöglich. Wenn wir auch vielleicht für jetzt die Beweise der Kritik nicht alle umstoßen können (und heucheln, als ob wir's könnten, kommt bei uns nicht vor), so können wir doch warten, wir wissen: Gottes Wort wird sich schon rechtfertigen. Mit diesem Satz soll durchaus nicht die volle Freiheit und Objektivität der wissenschaftlichen Forschung zum voraus behindert, aber es soll damit ein Glaubensreservat ausgesprochen sein, das allerdings auch ein Reservat des Mißtrauens gegen Menschenaufstellungen ist, durch die unser Glaube an Gottes biblisches Wort leiden würde.

Kurz, hier wie überall halten wir völlige Scheidung der sogenannten formalen, litterarischen und der materialen Kritik und innerhalb letzterer die Scheidung derjenigen, welche die Zuverlässigkeit des Geschichtsinhalts und derjenigen, welche die göttliche Wahrheit der Lehre prüft, für rein unmöglich, und behaupten, daß kein einziger Theologe, am allerwenigsten aber die liberalen diese Scheidung durchführen. Aber eine allgemeine äußere feste Bestimmung darüber, mit welchem Punkt nun gleichsam die Kritik, die einer übt, ihn zum Vertreter der liberalen, einen andern zum Vertreter der positiven Richtung macht, können wir nicht geben. Ja in gewissem Sinn kann nicht einmal etwa der allgemeine Unterschied, daß der positive irgendwie durch seinen Glauben gebunden ist, der liberale nicht, als ein für alle gültiger aufgestellt werden. Denn wer wirklich

ein Theologe ist, ist mindestens durch die christlichen Grundanschauungen, z. B. die, daß im Neuen und Alten Testament eine wirkliche geschichtliche Gottesoffenbarung bezeugt ist gebunden; und damit unterscheidet er sich jedenfalls von dem bloßen Sprach- und Geschichtsforscher; der Theologe ist Theologe nur als an den θεοῦ λόγος gebundener.

Die Inspiration.

Schon da und dort wurde im bisherigen auch die Frage über die Entstehung der biblischen Schriften und der Bibel als eines Ganzen d. h. über die Inspiration gestreift. Wenn nunmehr noch hierauf näher eingegangen werden soll, so muß vor allem die Sache, um die es sich handelt, genau fixiert werden. Die scharfe modern-liberale Opposition gegen die Lehre von der Inspiration der hl. Schrift, z. B. bei Kaftan[268]), ist nicht notwendig s. v. a. Leugnung aller Inspiriertheit derselben. Ja man kann sagen: auch die liberale Anschauung erkennt den biblischen Schriftstellern, jedenfalls vielen derselben irgend welches Inspiriert d. h. vom Geist Gottes und Christi beeinflußt sein zu. So, wie jeder fromme Israelit es war, so wie jeder fromme Christ es heute noch ist, ja noch mehr, so wie jeder fromme, von seiner Sache übernommene Redner es heute noch ist, waren natürlich — immer unter Vorbehalt von Ausnahmen und Modifikationen — auch die biblischen Redner und Schriftsteller inspiriert. Und den Geist, der sie beseelte, fühlt man auch in ihren Schriften wehen; außerdem kommt denselben nach dem früher Entwickelten eine höhere Dignität, als den Worten und Schriften von späteren erleuchteten Männern dadurch zu, daß ihre Verfasser der „Gründungszeit" der alt- und neutestamentlichen Religion angehören, beziehungsweise doch nahe stehen. Allein das letztere hat für ihre Inspiration

als solche nach liberaler Ansicht keine weitere Bedeutung. Und was diese selbst betrifft, so ist nicht bloß, wie ja auch die modernen Positiven meistens thun, die Inspirationstheorie der älteren Orthodoxen rundweg aufzugeben, sondern ebenso jede Inspirationslehre, welche den biblischen Schriften als solchen eine ganz eigenartige Geistesausstattung zuschreibt. Genauer: einmal ist, streng genommen, gar nicht Inspiration der Schriften, sondern nur der Personen zu statuieren; die Schriften als solche sind, wie Lipsius[269]) sagt, „für die rein geschichtliche Betrachtung" eben „die durch das geschichtliche Urteil der Kirche ausgewählte Sammlung authentischer Urkunden ihres ursprünglichen Geistes." Und auch nach Pfleiderer[270]) „hat die hl. Schrift ihren Grund in der Inspiration des hl. Geistes" nur „insofern, als sie ein, zwar auf durchaus natürliche und psychologisch gesetzmäßige Weise entstandenes Produkt des vom göttlichen Geist erleuchteten Geistes der geschichtlichen Offenbarungsmittler ist." Wie dieser Satz von Pfleiderer zeigt, liegt in diesem ersten Punkt der liberalen Ansicht, den wir kurz „Inspiration der Personen, nicht der Schriften" nennen können, selbstverständlich sofort ein zweiter: Entstehung der hl. Schriften lediglich, ausschließlich auf dem gewöhnlichen, natürlichen, psychologischen und geschichtlichen Weg, wie überhaupt Schriften entstehen. Das, daß der Geist ihrer Verfasser vom Geist Gottes erleuchtet war, beeinflußt die Art und Weise der Schriftenentstehung absolut gar nicht. Das schriftliche Wort ist jedenfalls ganz nur gleich dem mündlichen Wort; ja konsequenterweise muß man von liberaler Anschauung aus dem ersteren eine geringere Dignität zuschreiben, als dem letzteren, sofern im mündlichen Reden eher, als beim Schreiben ein Übernommensein vom Geist stattfinden kann, und sofern wenigstens

die meisten Schriften und Abschnitte ja erst hintendrein verfaßte Berichte über Geredetes und Gethanes sind; was freilich z. B. auf die apostolischen Briefe nicht paßt. Sind also nicht die Schriften, sondern die Personen, sodann diese als schreibende mindestens nicht anders denn als Redende inspiriert, so ist jedenfalls keine Verbalinspiration zu statuieren.

Die Frage aber: was denn nun an diesen Inspirierten ist inspiriert? oder für was sind sie inspiriert? ist nach dieser Theologie dahin zu beantworten: ganz so, wie jeder Fromme, für ihr unmittelbares religiöses Bewußtsein. Von „Erleuchtung" kann man nicht insofern reden, als neue Erkenntnisse (stofflich) ihnen göttlich mitgeteilt wurden; sondern (Lipsius[271]) „als Inspiration erscheint dem frommen Bewußtsein jeder Vorgang' im subjektiven Geistesleben des Menschen, durch welchen die religiöse Aktivität auf neue und ursprüngliche Weise erregt wird, daher sie auf dem Standpunkt der naiven Vorstellung als ein unmittelbares Einwirken Gottes auf den natürlichen Bewußtseinsinhalt des Menschengeistes aufgefaßt, von der hinzutretenden dogmatischen Reflexion aber zum Begriff einer äußerlich übernatürlichen Eingebung besonderer, sei es übervernünftiger, sei es vernünftiger Erkenntnisse fixiert wird." Und was die biblischen Männer hierin von andern Frommen unterscheidet, ist „nicht der beiderseitige Inhalt an sich, sondern die Neuheit und Ursprünglichkeit des religiösen Bewußtseinsgehalts und die grundlegende Bedeutung der den ursprünglichen Offenbarungsträgern zuerst aufgeschlossenen Anschauungen für die religiöse Gemeinschaft." Und dieses ursprüngliche religiöse Bewußtsein kann man „Gottes Wort" nennen, wobei nach Lipsius[272]) „der Ausdruck: Wort Gottes natürlich ein bildlicher" ist. Und Pfleiderer[273]) sagt: „wie alle göttliche Offenbarung nur in der Form ihrer menschlichen Auffassung

in die Erscheinung tritt, so ist auch die den biblischen Schriftstellern gewordene Erleuchtung bei aller Außerordentlichkeit des Grads doch immer kein rein göttliches, sondern durch das Medium des menschlichen Bewußtseins gebrochenes Licht, ihr Wort also ein gottmenschliches in dem Sinn, daß es göttliche Wahrheit in menschlicher, geschichtlich und individuell bedingter Form der Auffassung zum Inhalt hat."

Es liegt wohl klar vor, daß in diesen Darstellungen der philosophischen Theologen ein positiver Kern enthalten ist, der eine gewisse Annäherung an die Anschauung wenigstens derjenigen modern-positiven Theologen enthält, welche nicht bloß mit der alt-orthodoxen, sondern mit jeder solchen Inspirationstheorie gebrochen haben, die den biblischen Schriften einen spezifischen Charakter und eine spezifische Dignität wahrt. Von diesen gleich mehr. Jedenfalls enthalten die Ausführungen von Lipsius und Pfleiderer noch mehr Positives als die von Ritschl.[271]) Für diesen sind die biblischen (neutestamentlichen) Schriften lediglich historische Denkmäler. „Das mißliche Mittel einer Inspirationstheorie" kann man „entbehren", da die „Angehörigkeit der neutestamentlichen Schriften zu der Ursprungsepoche des Christentums" sicher erwiesen ist durch die in ihnen klar sich kundgebende „authentisch alttestamentliche Bedingtheit des fundamentalen christlichen Ideenkreises." Wie Ritschl die Apostel nur zu Sprechern der Gemeinde macht, haben wir oben gesehen. Nun „behauptet sich freilich keine Religionsgemeinde in ihrer eigentümlichen Art, wenn sie sich nicht stützt auf die Wiederholung gleichartiger Offenbarungen oder auf die in der Erinnerung erhaltene und in der Rede zu wiederholende ursprüngliche Offenbarung." Namentlich muß „die Gebetsthätigkeit der christlichen Religionsgemeinde durch die gemeinsame und öffentlich waltende Erinnerung an ihren Stifter und an

die durch ihn vertretene Offenbarung Gottes geregelt werden. Deswegen hat die Kirche auch ihr Merkmal an dem Wort Gottes oder dem Evangelium. Darunter ist zu verstehen der offenbare göttliche Gnadenwille, dessen Zweck im Reich Gottes besteht und der deshalb auch die richtige Deutung Christi umfaßt." Der Christum als Reichsstifter, Versöhner u. s. f. betreffende „gesamte Erkenntnisinhalt wird als Wort Gottes ausgedrückt, indem er in der Form des Willens Gottes und seiner Absicht auf unsre Bestimmung zum Reich Gottes und zur Freiheit über die Welt dargestellt wird." Hier ist nun ganz klar: Inspiration gibts nicht; Wort Gottes ist ein Name für das Erinnerungswort an Christum insofern als es uns für unsre Bestimmung zum Reich Gottes zu erfassen und darin zu fördern vermag.

Ganz schroff steht allen liberalen und halbliberalen Anschauungen die altorthodoxe Inspirationstheorie gegenüber mit ihrer Anschauung von der dem schriftlichen Bibelwort auch im Unterschied vom mündlichen Apostelwort eignenden ganz spezifischen, rein wunderbaren Entstehung durch einen actus specialissimus, wodurch die hl. Schriftsteller rein bloß passive Niederschreiber eines göttlichen Diktats und ihre Worte bis auf die Buchstaben hinaus ausschließliches Produkt Gottes wurden. Diese Inspirationstheorie eines Calov, Quenstedt u. a., welche Kahnis[275]) bereits als „mit Recht gefallen" proklamiert und gegen welche auch Philippi[276]) sich erklärt hat, ist im wesentlichen neuerdings von Bohnert, Kölling[277]) u. a. erneuert worden. Aber auch Wichelhaus[278]) und selbst Philippi[279]) bleiben, obgleich mit bedeutenden Modifikationen doch insofern in den Bahnen dieser orthodoxen Anschauung, als z. B. letzterer zwar nicht „Wörter —, aber Wortinspiration" lehrt und die Inspiration definiert als „denjenigen Akt des Geistes Gottes

auf den Menschengeist, durch den letzterer ganz in das Offenbarungsobjekt hineinversetzt und befähigt wird, dasselbe rein und ungetrübt aufzunehmen und wiederzugeben." Ja man kann sagen: überall, wo gelehrt wird, daß, wie z. B. Thomasius[280]) sagt, die Geisteswirkung, die auf die Entstehung und den Charakter einer hl. Schrift als solcher ausgeht, eine „eigentümliche", somit „nicht völlig identisch ist mit derjenigen, welche die apostolischen Männer zur mündlichen Heilsverkündigung befähigte", da ist die sogenannte kirchliche Inspirationsanschauung in der Hauptsache vorhanden. Wo aber die — wesentlich Schleiermacher[281]) zu verdankende Erkenntnis, daß die apostolischen Schriften eben „ein besonderer Teil des überhaupt aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens" sind, die Theorie beherrscht, da ist zwar keineswegs sofort die liberale Vorstellung von der hl. Schrift vorhanden, aber es ist eine wirklich geschichtliche und psychologische Ansicht von ihr möglich gemacht, was die orthodoxe Lehre nicht gestattete. Und hiefür hat teils Bengel mit seiner Auffassung der Schrift als Urkunde der geschichtlichen Offenbarung, teils Rothe mit seiner Darlegung von manifestatio und inspiratio maßgebend gewirkt. Und man wird unter den modern positiven Theorien unterscheiden können zwischen zwei Strömungen, deren eine sich dem Liberalismus, die andere dem alten Positivismus nähert.

Stellen wir zuerst Rothes Entwicklung, die man klassisch nennen kann, dar.[282]) Die Offenbarung (vgl. oben S. 27) hat eine doppelte Seite an sich. Nach der einen Seite ist sie manifestatio, objektives Hereintreten Gottes in die Wahrnehmung der Menschen. Nach der zweiten Seite ist sie Inspiration d. h. die durch die manifestatio gewirkte „innere unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen im Menschen bei der

Aufnahme der äußeren Kundgebung zum Behuf ihres richtigen Verständnisses", und zwar ist dies „ein nur momentaner, flüchtig dahineilender Zustand, das plötzliche Aufblitzen eines wesentlich neuen" und steht „außer jedem uns erinnerlichen Zusammenhang mit unsrer eigenen produzierenden Geistesthätigkeit." Sie ist also ja nicht mit dem andauernden Zustand der Erleuchtung durch den hl. Geist zu verwechseln. Diesen, der an sich allen Gläubigen zukommt, hatten natürlich die biblischen Männer auch zu genießen, und zwar in sonderlich hohem Grad. Aber ihre Schriften als solche haben mit der Inspiration als solcher nichts zu schaffen; sie sind einfach menschlich-schriftstellerische Produkte, aber von Erleuchteten, die jene besondere Inspirationen gehabt haben. Außerdem unterscheiden sich die Verfasser von andern noch dadurch, daß sie „in dem geschichtlichen Hergang der Offenbarung handelnde Personen, also auch, obgleich untergeordnete Organe derselben waren". Und mit alledem werden sie freilich „die alleinigen authentischen Ausleger der Offenbarung", und es kommt „ihrem religiösen Bewußtsein eine durchaus einzige Ursprünglichkeit und Reinheit zu." Was aber ihre Schriften betrifft, so „entspringt zwar ihre schriftstellerische Thätigkeit nicht an sich einer eigentümlichen, von der allgemeinen Geisteswirksamkeit in ihnen verschiedenen Inspiration"; aber als Geistesprodukte der Verfasser haben sie auch einen Teil an ihrer Inspiration, ja es kann „solchen Schriften, die sie so recht eigentlich in ihrem Beruf für das Reich Gottes verfaßten, ein ganz vorzügliches Maß von Anteil an ihrer Inspiration zugeschrieben werden." Mit alledem aber ist die Bibel als solche nicht inspiriert, daher auch nicht irrtumsfrei; sie ist „die getreue Geschichtsurkunde über die Offenbarung", und es kommt ihr nur „relative Unfehlbarkeit" zu.

Als solche modern-positiven Theologen, die in der In-

spirationslehre sich dem Liberalismus nähern, nennen wir Kähler, teilweise Frank und Geß. Kählers[283]) Ansicht scheint, soweit wir sie verstanden haben, folgende zu sein. Wort Gottes ist die Verkündigung von Christo, in welchem aber die ganze Offenbarung zusammengefaßt ist. Dasselbe entsteht als eine „verbürgte lautere Verkündigung" durch „schöpferische Setzung und geschichtliche Erwählung von begabten und empfänglichen Menschen und sodann durch die besondere Ausrüstung derselben für den Dienst des Reiches Gottes, welche sich vollzieht, indem sie im Anschluß an die vorhandene darstellende Offenbarung durch die mitteilende Wirkung des Geistes Christi weiter geführt werden." Das „geschichtlich ursprüngliche Wort" aber kann sich auf die folgenden Geschlechter nur überliefern in der allgemein geschichtlichen Form des Schrifttums; die Kirche ihrerseits hat „in der Aussonderung einer Schriftensammlung neuen Bundes und dem damit gegebenen Abschluß des Kanon oder der Bibel" diese „als den zutreffenden Abdruck der kirchengründenden apostolischen Predigt" anerkannt. Aber es ist ein „Irrtum", diese hl. Schrift „der Art nach von dem lebendigen Gotteswort in der Kirche unterscheiden zu müssen und deshalb eine andersartige Wirkung des hl. Geistes für ihre Entstehung vorauszusetzen"; freilich ist ebenso die entgegengesetzte Einseitigkeit zurückzuweisen, „welche die bedingte Selbständigkeit der Bibel gegenüber der Kirche völlig verkennt" und „ihr Wort nur als geschichtliche Urkunde" setzt, also „die ihr eignende Übergeschichtlichkeit verkennt." — Der Punkt, worin hier mitten in entschiedener positiver Betonung der hl. Schrift doch die Annäherung Kählers an den Liberalismus klar hervortritt, ist der, daß nicht bloß, wie bei Rothe das Schriftwort mit dem mündlichen Amtswort seiner Verfasser, etwa der Apostel, sondern mit dem fortgehenden, z. B.

dem heute vorhandenen „Gotteswort in der Kirche“ auf einen Fuß gestellt wird. Dagegen muß, wie wir glauben, von positiver Seite mit aller Entschiedenheit protestiert werden. Denn es bleibt wahr, was Ritschl[284]) so sehr bekämpft, daß gar nicht bloß die katholische und dann die lutherische Kirche, sondern das Neue Testament „die Apostel ebenso unbedingt über die Gemeinde stellt, wie den Stifter derselben.“ Mit vollem Recht protestiert Wichelhaus[285]) auch gegen die moderne (im Interesse des bloß synoptischen Christentums beliebte) Behauptung, daß dem Wort der Apostel weniger Autorität zukomme als dem Wort Christi. Die Apostel stehen nach ihrer eigenen Ansicht in ihrem Amt und Amtswort nicht mit der Gemeinde zusammen Christo gegenüber, sondern mit Christo zusammen der Gemeinde gegenüber. Und so bedauern wir auch Franks Darstellung nicht ganz zu der unsrigen machen zu können. Nach ihm[286]) ist die Inspiration des Schriftworts nur graduell, nicht spezifisch verschieden von der des göttlichen Worts überhaupt. Das Neue Testament ist wesentlich „ein Ausschnitt aus der kirchlichen Anfangsverkündigung. Sein Vorzug, seine graduelle Prärogative ruht auf den den anfänglichen Zeugen in besonderem Maß gegebenen Geistesgaben, auf der charismatischen Begabung der Urkirche und dem inhaltlichen Vorzug des urkundlichen Worts, nicht auf einer spezifischen Art der Geisteswirkung. „Allewege ist es die Gemeinde Gottes, die Kirche, welche den Geist Gottes vermöge ihrer Gemeinschaft mit dem verklärten Heilsmittler in sich trägt, und kraft einer hierin begründeten, wie sehr auch im übrigen bevorzugten Inspiration haben die heiligen Autoren Gottes Wort geredet und geschrieben; sie haben es gethan als Glieder und Organe der Urkirche, in welcher die ganze Frische unmittelbarer Erinnerung an die Heilsthatsache mit der ganzen erst-

maligen Geistesfülle in einer alle folgenden Zeiten der Kirche überragenden Weise sich paarte." Nicht ein mechanisches Diktieren fand statt, wohl aber „eine bis in ihren Ausdruck hinein vom Geist Gottes getragene, durchdrungene, motivierte, darum auch geistliche Wirkung äußernde Rede." — Gewiß kommt bei Frank weit mehr als bei Kähler die Bedeutung der Inspiration selbst zum Recht; aber diese den Aposteln eben als Gliedern der Urgemeinde zuzuschreiben, ist neutestamentlich gänzlich unberechtigt.

Am eigentümlichsten aber vereinigt Geß[287]) staunenswert liberale mit staunenswert orthodoxen Sätzen. Vieles, obgleich anders ausgedrückt, erinnert an Rothe. Die Inspiration ist nach Geß eine zweite Art von Offenbarung. Die erste ist die theophanische, wo Gott „im körperlichen Element erscheint und durch körperliche Stimme redet." Die inspirierende Offenbarung aber ist dies, „daß Gott selbst, aber durch seinen Geist, die Seelen berührt" und zwar um ganz neue Wahrheiten mitzuteilen. Dabei finden Stufen statt, die höchste, besonders bei Johannes erreichte, ist das zentrale Durchhaucht- oder Durchdrungenwerden vom Geist Christi. Alles dies ist Personalinspiration, aber die Geisteserleuchtung der Helden geht auch auf ihre Schriften über; freilich gar nicht sind alle biblischen Schriften inspiriert, und in den inspirierten ist nicht alles inspiriert, sondern hauptsächlich was sich auf Christum und auf die Wege bezieht, auf denen Gott die Menschen zur Herrlichkeit führt. Das aber ist ganz nur göttlich und infallibel; für diese Stücke der hl. Schrift, kann man sagen, ist die Geß'sche Vorstellung fast noch ganz die orthodoxe. Dagegen für alles andere ist der liberale Standpunkt bis zum Zugeben von Betrug, Mythen, Sagen u. s. w. adoptiert; eine Reihe von Schriften und Schriftstücken, z. B. die, welche die eigene schriftstellerische Arbeit

des Verfassers erkennen lassen, sind gar nicht inspiriert. Nur insofern wirkt für die Anschauung von der ganzen Bibel die Bengel'sche Schule, aus welcher Geß hervorgegangen ist, nach, als teils speziellste Leitung Gottes für die Sammlung des Kanons angenommen, teils gesagt wird: „Jesus lehrt uns die Schriftanschauungen betrachten als eine Kette, die keines Glieds, als eine Leiter, die keiner Sprosse beraubt werden darf, besser gesagt als eine Reihe solcher Ketten und Leitern, noch besser als einen wachstümlichen, zur männlichen Ausreifung hinstrebenden Leib. Was sich als Glied dieses Leibs ausweist, ist Gotteswort. Und lebendigen Christen soll man das Vermögen nicht absprechen, zu erleben, welche Bibelworte Gottesworte sind, welche nicht." Merkwürdig ist, wie bei Geß nicht die Betonung der Gemeinde, aber die Betonung des subjektivfrommen Bewußtseins, sowie die Beugung vor der historischkritischen Forschung es ist, was seine doch vom Bibelglauben volle Schrift oft überraschend liberal anhaucht. Andererseits wie unlebendig ist eine Inspirationsvorstellung, welche ein Wort, dem man die eigene Geistesthätigkeit des menschlichen Verfassers anmerkt, nicht auch als zugleich der Kraft des hl. Geistes entflossen denken kann!

Als Vertreter entschieden biblisch-gläubiger positiver Anschauung, welche aber auf alles Mechanisch-Wunderhafte verzichtet, nennen wir in unsrer Zeit Dieckhoff[288]), Dorner, Beck. Wir führen näher die Gedanken der beiden Letzteren vor. Dorner[289]) geht von der Personalinspiration der Männer aus, die durch eine ursprüngliche Thätigkeit Gottes und zuerst unter allen eine Offenbarung empfangen haben; diesen wurde auch durch den Geist ein reines fehlloses Wissen von der Offenbarung zu Teil, der Adlerblick in die Geheimnisse des Reichs Gottes, wodurch sie die geistigen Stammväter der neuen Mensch-

heit wurden. Diese Personalinspiration wird nun aber bei Dorner insofern auch zur Inspiration der Schrift selber, als diese Offenbarungsträger, wie in all ihrem amtlichen Thun, so auch da, wo sie ihr Amt durch schriftliches Wort verwalten, von dem Geist, der in alle Wahrheit leitet, beseelt waren. Der hl. Geist wehrt nicht bloß Irrtum ab, sondern teilt Erkenntnisse mit, und regt den Trieb an, für die Sicherung derselben in der Menschheit durch Wort und That Sorge zu tragen. Aber erst als Ganzes ist die Schrift der absolut infallible Kanon, und ist die Kanonbildung durch den hl. Geist zu stand gekommen. — Nach Beck[290]) muß „das Offenbarungswort selbst in demselben Offenbarungsgeist, in dem es geboren ist, sich vollenden zu einer ihm wesentlich adäquaten, die Bestimmungen des Offenbarungsgeistes und Zeugnisses in treuer Ebenbildlichkeit wiedergebenden Schrift". Und dies kommt zu stand durch „Lehrgegenwart des Herrn als des Geistes in seinen Zeugen mit lebendig dynamischer Einigung und Durchdringung des menschlichen und göttlichen Geistes." Den Zustand der Inspiration schildert Beck in der Glaubenslehre so, daß „der göttliche Lebensgeist im Mittelpunkt des seelischen Lebensorganismus als das belebende Agens wirkt, das die Seelenakte von innen vermittelt", und zwar ist das „Was und Wie, das Innere und Äußere" inspiriert, aber so, daß, wie sich „der göttliche Geist durch die Inspiration individualisiert, so die menschliche Individualität dadurch vergeistigt" und in ihrer Eigenart erhöht wird. Dabei sind Unterschiede unter den Inspirierten vorhanden, namentlich im Neuen Testament zwischen den Aposteln, die pneumatisch produktiv, und den Gehilfen, die reproduktiv sind. — Was wir bei dieser Beck'schen Darstellung vermissen, das ist eine bestimmte, unmißverstehbare Erklärung darüber, ob und wie auch die Schriften als solche im Unterschied von den

Personen und ihrem mündlichen Wort inspiriert seien, sowie eine nähere psychologische Vorstellung über den Prozeß, in dem das göttliche agens, der hl. Geist, und das menschliche recipiens, der eigene Geist, eins werden. Die Frage: geht dies einfach nach den gewöhnlichen psychologischen Gesetzen zu oder nicht, wird nicht beantwortet. Oder, kann man ebensogut fragen, sind die wunderbaren ἀποκαλύψεις, welche Apostel und Propheten erhalten haben, dasselbe mit Inspiration?

Wenn wir[291]) in Kürze unsre eigene Theorie wenigstens andeuten dürfen, so gehen wir gerade umgekehrt wie Beck von Unterscheidung der „Offenbarungen" und „Inspirationen" aus. In den (sonderlichen) ἀποκαλύψεις ist ein objektiver Faktor, die göttliche Vorführung himmlischer und zukünftiger Dinge; dieser entspricht der manifestatio in der großen geschichtlichen Offenbarung Gottes, dem objektiven sich präsentieren desselben für die Wahrnehmung des Menschen. Dies beides, kurz die objektive göttliche Selbstkundthuung für den äußern oder innern Menschen ist nicht inspiratio. Aber diese Selbstkundthuung wirkt durch den ihr als Lebenskraft innewohnenden Geist auf den Menschen, der Zeuge ist; der Geist geht in ihn ein und weckt sein Verständnis u. s. w., und das ist inspiratio, zunächst der Akt der Imbuiernng mit dem Offenbarungsgeist zu dem Verständnis der Offenbarung, sodann der dadurch begründete Zustand pneumatischen Verständnisses. Dabei ist aber die fertige „Erkenntnis", die so zu Stand kommt, nicht bloß und unmittelbar göttlich gegeben, sondern nur mittelbar göttlich gewirkt. Das unmittelbar göttlich gegebene ist die Sache und ihr Eindruck und Reiz, sowie die Kraft zum Verständnis, aber die Erkenntnis selbst ist vom Menschen infolge und gemäß dieses Gotteseindrucks und mittelst dieser Gotteskraft zu Stand gebracht. Alles Gesagte trifft zunächst nur zu

bei der inspiratio ersten Rangs, wie sie diejenigen genießen, welche unmittelbar Zeugen der großen, geschichtlichen Offenbarungsvorgänge oder sonstiger außerordentlicher göttlicher Selbstbezeugung waren. Sodann aber kann auch das Fortwirken der Offenbarung, wie es hauptsächlich durch das Wort dieser ersten Zeugen geschieht, in einzelnen Hörern und Lesern eine Geisteswirkung hervorrufen, welche die gewöhnliche der frommen Erleuchtung übersteigt; es gibt ja Charismen der Prophetie, der Gnosis, Sophia, der Rede im Geist u. s. f., und so können *Inspirierte zweiten Rangs* auftreten, deren Worte aber sich ganz an denen des ersten Ranges prüfen lassen müssen. Aber mit alldem sind unmittelbar *nur die Personen* inspiriert; ihr Wort und zwar als Zeugenwort von der Offenbarung ist *mittelbar* inspiriert, d. h. es ist Produkt jenes inspirierenden Geistes und trägt dessen Kraft in sich. Das *schriftliche* Amtswort steht dem *mündlichen* gleich. Aber *der psychologische Prozeß* selbst bei der Inspiration der Personen und ihres Redens ist einfach der gewöhnliche, d. h. ganz so wie sonst ein Mensch, z. B. ein Dichter von dem Geist seines Gegenstandes erfaßt und beseelt, ja möglicherweise übernommen wird, ganz so ist der Geist Gottes eben die in den Menschen eindringende *Kraft*, die sich zu dessen eignem Geist genau so verhält, wie andere ihn erfüllende und lenkende Kräfte, z. B. die des Gewissens. Das außerordentliche, wunderbare ist nicht der psychologische Prozeß, sondern — abgesehen von der einzigartigen geschichtlichen Stellung der erwählten „Zeugen", wovon wir hier nicht weiter zu reden haben — ist einesteils eben die Kraft selber wunderbar. Diese ist nichts innerhalb der gewöhnlichen Natur und Geschichte liegendes, sondern lediglich die durch die spezifische Offenbarung neu sich erschließende Gotteskraft des ewigen Lebens; namentlich ist sie absolut nicht die Kraft

des eigenen frommen Bewußtſeins u. dgl., dieſes iſt ja erſt ihre, dazu inadäquate Wirkung. Andernteils auch die Wirkung auf die Erkenntnis der Zeugen und damit das dadurch produzierte Wort iſt nicht wunderbar in dem Sinn, daß damit überhaupt alle Schranken deſſen, was menſchlicher Erkenntnis und Rede möglich iſt, überſchritten, ja daß auch der vom Geiſt inſpirierte immer neu durch eine alle Geſetze geiſtiger Einwirkung abſolut unter ſich laſſende, alſo letztlich magiſche Thätigkeit des Gottesgeiſtes zu voller Infallibilität u. ſ. w. erhoben würde; wohl aber iſt die Erkenntnis und das Wort der Inſpirierten wunderbar in dem Sinn, daß außer dem inſpirierenden Gottesgeiſt nichts und niemand dieſe Wirkung hervorbringen könnte. Dem Offenbarungsgeiſt ſelbſt aber iſt es ganz natürlich, in denen, die kraft göttlich bevollmächtigter Stellung Zeugen ſind und dieſem Geiſt ſich ebenſo intellektuell wie ethiſch-religiös öffnen, die möglichſt reine und adäquate Erkenntnis der Offenbarung und die möglichſt adäquate Ausſprache dieſer Erkenntnis hervorzubringen. Wir ſagen „möglichſt“, d. h. ſo, wie es Menſchen möglich iſt; alſo kann von abſoluter Irrtumsfreiheit des einzelnen Worts an und für ſich keine Rede ſein, aber — wie das Gewiſſen und die Gewiſſenhaftigkeit auch unſer Denken und Reden reinigt, ſo bewahrt der Geiſt ſeine Zeugen vor denjenigen Irrtümern, welche die Erkenntnis der Offenbarung verunreinigen und ihren Lebenszweck zu erreichen hindern würden. Und hiezu kommt noch weſentlich in Betracht: ganz ſo, wie die Offenbarung eine durch den göttlichen Plan einheitlich zuſammenhängende Geſchichte iſt, ganz ſo iſt das Offenbarungswort, die Offenbarungsurkunde ein Organismus mit vielgeſtaltiger, aber lebendig einheitlicher Gotteswahrheit. Und als dieſe Einheit iſt er infallibel, und wir haben gezeigt, daß der consensus biblicus,

das „Wort im Wort", der adäquate Ausdruck dieser infallibeln Wahrheit ist. Diese unsre ganze Anschauung aber halten wir für die einfach richtige Reproduktion der Anschauung der Bibel von sich selber, und letztere ist uns rein autoritativ. Mit Nicht-Anerkennung dieses letzten Satzes ist nach unsrer Überzeugung die Grundposition der evangelischen Kirche radikal aufgeben. „Autoritativ" aber heißt: unser Fühlen und Denken zwar nicht äußerlich zwangsweise, aber pneumatisch bindend.

Überschauen wir alle die so sehr verschiedenen Modifikationen, in welchen gegenwärtig die positiven Theologen ihre Anschauung von der Inspiration vortragen, so wird zwar — um nur das wichtigste zu nennen — fast bei allen durch den Verzicht auf die Annahme eines absolut und einzigartig wunderbaren actus specialissimus Dei betreffend das Schreiben als solches, sodann bei manchen einzelnen durch die Anschauung der Apostel wesentlich als Gemeindevertreter eine starke Annäherung an die liberale Vorstellung zu konstatieren sein; allein einesteils bei allen Positiven bleibt der Unterschied von den Liberalen stehen, daß der göttliche Faktor, die Offenbarung und ihr Geist als ein objektiv-realer, über die subjektive Bewußtseinsbestimmtheit erhabener gedacht ist, sowie der andere, daß das prophetische und apostolische Wort auf irgendwelchem Weg als mit einzigartig göttlicher Autorität und mindestens in seinem Offenbarungsinhalt mit Infallibilität bekleidet angesehen wird. Anderenteils diejenigen, die wir für die eigentlichen und konsequenten Vertreter des positiven Prinzips halten, suchen auch eine wirkliche Inspiration, wenn auch nicht für die Schrift als Schrift, so doch für das Schriftwort als Zeugen- oder Amtswort in der Art zu gewinnen, daß es als ein auch vom sonstigen Wort erleuchteter Frommer und vom Gemeinde-

wort noch spezifisch verschiedenes, als Gotteswort in katechetischem Sinn dasteht.

Zusammenfassung.

Blicken wir von hieraus zurück auf alles bisher Besprochene: „Offenbarung und Glaube, das Reich Gottes und sein Herr, Thatsachen- und Bewußtseinstheologie, die hl. Schrift." Ist nicht klar, wie eng die Unterschiede der beiderlei Anschauungen in all diesen Punkten zusammenhängen? Überall wird von der liberalen der Schwerpunkt auf die menschlich subjektive Seite gelegt, von den Positiven auf die objektiv göttliche. Etwas, was ich in mir erlebe, das ist dem Liberalen die Offenbarung; dem Positiven ist sie an sich etwas, was außer mir geschieht. Wir können nun von unsrem letzten Punkt aus hinzufügen: sogar dann, wenn ich je eine ἀποκάλυψις sonderlichster Art, einem Propheten und Apostel gleich erleben sollte, müßte ich, der Positive, sie in dem Maß für schwärmerische Selbsttäuschung halten, als sie teils etwas den prophetisch-apostolischen Offenbarungen inhaltlich zuwiderlaufendes mir als Wahrheit darböte, teils als sie wesentlich oder gar nur in mir vorgienge. Eine wirklich göttliche ἀποκάλυψις findet, wie ein Jesaja, ein Paulus, ein Johannes beweisen, so statt, daß ich Gott sehe, höre, also objektiv, mit meinen (äußern oder innern) Sinnen wahrnehme, ihn und was Er mir sagt oder gibt, mit nüchternstem Bewußtsein von allem, was in mir ist, unterscheiden kann. Selbst bei den ἐν πνεύματι, nicht ἐν νοΐ (1 Kor. 12 u. 14) stattfindenden, ekstatischen Erfahrungen ist nur das göttlich, was ich hintendrein durch Prüfung als nicht mein Eigentum erkenne. Die Meinung aber, daß das, was wir, was alle Frommen in ihrem Leben als Fromme von göttlich gewirkten Gefühlen, Erhebungen u. s. w. innerlich

erfahren, „Offenbarung“ ſei — das Wort in dem Sinn genommen, wie die Apoſtel von den ihnen zu teil gewordenen Offenbarungen reden — iſt einfache Schwarmgeiſterei, und dieſe iſt bekanntlich echten Nachfolgern Luthers mindeſtens ebenſo zuwider, wie römiſches Weſen. Sodann *Glauben* heißt nach liberaler Anſchauung: Gott in ſich erfahren und auf Grund dieſer Erfahrung teils ſeinen Willen auf Gott richten, teils Glaubensgedanken, eine Weltanſchauung von Gott aus gewinnen: nach poſitiver heißt es: die an ſich außer uns — hauptſächlich in ſeinem Wort vorhandene Bezeugung Gottes, die mit Geiſtesautorität auf uns einwirkt, uns geſagt ſein laſſen, ihr uns beugen, ihr Wort teils für wahr halten, teils als uns Leben bringend innerlich bejahen, hieraus Vertrauen auf Gott ſchöpfen u. ſ. f. Der *Schwerpunkt* liegt auch hier für den Poſitiven *außer uns*, teils in dem scriptum est, Deus locutus est, teils in dem Chriſtus *pro nobis*.

Chriſtus und ſein Reich iſt nach poſitiver Anſchauung eine von *uns und der ganzen Gemeinde unabhängig vorhandene* Gottesgabe. Er ſelber iſt Gottmenſch, und in dieſem Gottmenſchen iſt der Gott das Perſonbildende: ſelbſt für die poſitiven Kenotiker iſt Chriſtus auf Erden der Menſchgewordene *Gott*. Sein Thun, ſein Leiden u. ſ. f. hat Heilswert eben weil es das Thun und Leiden einer göttlichen Perſon iſt; freilich als Menſch hat ſie menſchlich, alſo namentlich ſittlich ſich entwickelt, iſt kraft ſittlichen Gehorſams geſtorben und iſt zum Lohn dafür erhöht worden. Aber es iſt die ſich ſelbſt „entleerende“, *kraft ihres Willens* alſo niedrig wandelnde göttliche Perſon, die alles thut. *Und ſo ſteht Er mit Seiner Geſchichte mitten in aller Menſchlichkeit doch als übernatürliche Erſcheinung, als das Eine Wunder da*; und übernatürliches, *ſubſtantial-göttliches* Leben hat

er in Sich und bietet es in ſich und Seinem Reich dar. Dieſes, das Reich Gottes, iſt der durch Ihn uns Menſchen eröffnete, realiter angebotene Organismus des ewigen Lebens, der einſtens, in einer neuen Welt, das Eine Reich ſein wird. Nicht Reſultat menſchlich ſittlichen Ringens, wie die Liberalen reden, nicht eine Menſchengemeinſchaft durch das Prinzip der Liebe zuſammengefaßt iſt das Reich Gottes; eine ſolche Gemeinſchaft (die Kirche) iſt das — übrigens ſehr ſchwache, dürftige Produkt der menſchlichen Aneignung und Verwendung der Kräfte des Reiches Gottes. — Und vollends müſſen die Poſitiven die liberale Anſchauung von Jeſu ſelbſt abweiſen. Für dieſe iſt er eben ein Menſch, von Joſef und Maria gezeugt wie ein anderer (obgleich einige Liberalen ein beſonderes Eingreifen Gottes zum Zweck der Sündloſigkeit annehmen), der Menſch, der in höchſter, ja einzigartiger ſittlich-religiöſer Gemeinſchaft mit Gott ſtand — immerhin in ſolcher, die wir als ſeine Nachfolger auch ganz ſo, wie Er, zu eigen erhalten, der Menſch, in welchem das Prinzip der Gottmenſchheit zum erſtenmal auftrat d. h. zum Bewußtſein kam, der Menſch, der die Stiftung der ſittlich-religiöſen Gottesherrſchaft d. h. des Reiches Gottes zum Einen Beruf hatte und denſelben bis zum Tod bewährte.

Seinen Sinn und Willen, ſeine Kraft der Gottes- und Nächſtenliebe, der Geduld und ſittlich-religiöſen Herrſchaft über die Welt läßt Chriſtus auf die übergehen, welche Sein, durch die Gemeinde vermitteltes Bild auf ſich wirken laſſen. Auf dieſe Weiſe Mitglied der Gemeinde der Gotteskinder werden heißt nach der liberalen Anſchauung verſöhnt, erlöſt, wie gerechtfertigt ſein; und das höchſte was man ſo genießt, iſt das Vertrauendürfen auf die väterliche Vorſehung Gottes. Das Bewußtſein der Gotteskindſchaft und damit den Willen der Gottes- und Nächſtenliebe haben, dieſe

gegenwärtige Erfahrung ist die Versöhnung, sie ist eine innere, rein im Menschen vorgehende Thatsache der Gegenwart. Für die Positiven ist sie eine objektive Thatsache der Vergangenheit, vorgehend in Gott und im (objektiven) Verkehr Gottes mit der Menschheit. Das vom gerechten Gott verhängte Gericht über die Menschheit ist von Ihm, dem Centralmenschen, auf sich genommen und umgekehrt von ihm Leben und Gerechtigkeit auf uns übergeströmt worden. Und das ist nach unserer Ansicht fertige, einst fertig gemachte Thatsache. Durch seinen Tod ist der Tod als Gottesstrafe und als Satansmacht realiter überwunden, der Sieg über diesen Feind erfochten; durch seine Auferstehung ist die Kraft des Lebens und der Gerechtigkeit flüssig gemacht. Eine Geschichte, einst geschehen und abgeschlossen, jetzt nur angeeignet durch den Glauben an ihr Wort und damit Rechtfertigung erst wirkend ist die Versöhnung für die Positiven; tota salus, tota justitia nostra extra nos. Eine Bewußtseinsbestimmtheit, eröffnet durch den historischen Christus, aber sozusagen lagernd in der Gemeinde und durch sie ihren Gliedern mitgeteilt, ist die Versöhnung für die Liberalen; tota salus, tota justitia in ecclesia; die jetzt erfolgende Rechtfertigung ist gleich Versöhnung.

Und endlich, das Wort, das von Christo und seinem Werk zeugt, ist für die liberale Ansicht eben Gemeindewort; das biblische Wort, das Wort der urchristlichen Gemeinde und ihrer Vorbereitung in der alttestamentlichen, ist Menschenwort, menschlich entstanden, freilich Wort von frommen Menschen, ebendamit einen Kern enthaltend, den man Gottes Wort nennen kann, weil das fromme Bewußtsein das Echo von Gottes innerer Offenbarung ist, aber nicht Gottes Wort in einzigartigem objektiv-göttlichen Sinn, daher auch nicht an sich autoritativ. Für die positive Anschauung ist das Bibelwort Gotteswort,

die von Seinem Geiſt produzierte einzigartige, getreue und autoritative Urkunde von der Gottesoffenbarung, ihrer Geſchichte und Lehrwahrheit, autoritativ, ja infallibel in ihrer Einheit, die ſich als eine Summe von Lehrwahrheiten im „Wort im Wort“ ausdrückt. Auch hier ein objektiv Göttliches, Übernatürliches, zwar im Menſchlichen, aber von dieſem kennbar ſich abhebend, objektiv vorhanden, uns gegenüber, auf uns wirkend, dann erſt in uns lebend, aber ſtets unterſchieden auch vom Beſten, was wir ſelber haben. In allem Tranſcendenz mitten in der Immanenz; das Göttliche wohl *ἐν πᾶσι* und *διὰ πάντων*, aber zuerſt *ἐπὶ πάντων*.

Dritter Abſchnitt.

Die wichtigſten Differenzen in der ethiſchen Anſchauung.

Daß ſo tiefgreifende dogmatiſche Unterſchiede, wie wir ſie zwiſchen den beiden Richtungen nachgewieſen haben, auch bedeutende Konſequenzen für die ethiſche Anſchauung und Praxis haben müſſen, läßt ſich von ſelbſt erwarten. Wäre dem nicht ſo, dann hätte in gewiſſem Sinn derjenige Liberalismus Recht, der behauptet, auf die dogmatiſchen Differenzen komme überhaupt wenig an, man könne mit den verſchiedenſten Glaubensanſchauungen nicht bloß im allgemeinen ein guter Chriſt ſein, ſondern auch ganz in derſelben Weiſe wie andere ſein Chriſtentum praktiſch beweiſen. Und die weitere Konſequenz hievon wäre eine ſcharfe Unterſcheidung desjenigen Glaubens, der zugleich dogmatiſch beſtimmt iſt oder bei welchem die fides qua mit der fides quae creditur organiſch verknüpft iſt, und desjenigen Glaubens, für den die fides quae eine verhältnismäßig geringe Rolle ſpielt oder der eben weſentlich in Gefühlen und Willensbewegungen, nicht auch in Erkenntniſſen beſteht. Wenn ſich nun alle dieſe Anſchauungen auf die thatſächlichen Erfahrungen berufen, die ja oft zeigen, daß ein dogmatiſch reiner Menſch ethiſch nicht ſehr chriſtlich daſteht und umgekehrt mancher dogmatiſch häretiſche Menſch eine echt chriſtliche Lebenspraxis zeigt, ſo ſind dieſe Erfahrungen ja natürlich nicht zu beſtreiten. Allein ſie

beweiſen einesteils nur die Binſenwahrheit, daß ſehr viele Menſchen keine einheitlich durchgebildeten und durchgeführten Charaktere ſind, daß die meiſten zwiſchen ihrer Theorie und Praxis eine Lücke laſſen; andernteils führt die Benützung dieſer Thatſachen für die wiſſenſchaftliche Unterſuchung der uns beſchäftigenden Fragen in das Gebiet hinein, das wir von Anfang an aufs ernſteſte gebeten haben nicht einzumengen, nämlich in das perſönliche Gebiet des privaten Chriſtentums. Es iſt von wahrhaft fatalſten Konſequenzen, wenn die ſtreitenden Parteien etwa einander zurufen: „ſehet den, ſehet jenen auf unſrer, auf eurer Seite an, und urteilt hienach, wo wahres Chriſtentum iſt.“ Nicht bloß greift man hiemit in das Amt des einzigen Herzenskündigers, ſondern hauptſächlich man überträgt etwas, was nach Matth. 7, 16 ja freilich für die Beurteilung der Perſonen gelten muß, ohne weiteres auf das Urteil über die Chriſtlichkeit ihrer Lehre. Und wohlgemerkt, auch das nicht für das Urteil der Lehre, die eben dieſer Einzelne von ſich gibt — hiefür gilt auch Matth. 7, 16 —, ſondern für die Lehre der Partei, der Richtung, etwa auch der Kirche, der er angehört. Und das iſt völlig vom Übel. Daraus, daß ein Jeſuit, etwa ein Spee, ein wahrer Chriſt war, auch durch ſein Wirken andere zu Chriſto geführt hat, kann man wohl etwa ſchließen, das, was er dieſe anderen gelehrt hat, ſei vortrefflich geweſen, nie und nimmer aber die Lehre des Ordens, dem er angehörte, ſei vortrefflich. Aber auch ganz abgeſehen hievon, wir reden ja nicht von den Perſonen, auch nicht von ihrem etwaigen praktiſch-chriſtlichen Wirken, wir reden ja nur von Theologen und ihren wiſſenſchaftlichen dogmatiſchen und ethiſchen Anſchauungen; von den Lehren, welche die bedeutendſten Vertreter der einen und andern Richtung vortragen. Ja manchmal müſſen wir auch dieſe noch

unterſcheiden von dem, was nach unſrer Anſicht in der Konſequenz des betreffenden dogmatiſchen Standpunkts liegt. Und damit wird nun auch in betreff der ethiſchen Anſchauungen, wie wir offen bekennen, manchmal ein nicht zu vermeidender ſubjektiver Zug in unſre Darſtellung hinein kommen. Ja wir werden finden, daß gar nicht alle Ethiker die Konſequenzen des dogmatiſchen Standpunkts, die wir für die einzig richtigen halten, klar ziehen. Und ſo müſſen wir da und dort eben unſre Anſicht, zuſammen mit der von einzelnen, nicht von allen, als die der poſitiven Theologie vorführen.

Dazu kommt ein anderes. Der Gegenſatz auf dem Boden der Ethik war bis in unſer Jahrhundert herein, wenigſtens was die theologiſche Sittenlehre betrifft, viel weniger der von „liberal und poſitiv", als der von „orthodox und pietiſtiſch". Und obgleich in unſrer Zeit dieſe beiden Anſchauungen ſich teils geeinigt, teils jedenfalls genähert haben, ſo werden wir doch uns überzeugen, daß ſich auch innerhalb der modern poſitiven Ethiker die Unterſchiede, ob der betreffende Vertreter weſentlich kirchlich oder weſentlich pietiſtiſch ſteht, manchmal deutlich geltend machen. Was ſodann die liberale Theologie betrifft, ſo hat ſie als ſolche auf ethiſchem Gebiet relativ noch weniger geleiſtet. Man könnte ſagen, ſie hat lange Zeit die philoſophiſchen Sittenlehren ihre Anſichten vertreten laſſen. Auch nachdem Schleiermachers chriſtliche Sitte Bahn gebrochen, blieb doch die Bearbeitung der Ethik als ſolcher noch lange den Poſitiven, zum Teil auch Schülern der ſogenannten Schleiermacher'ſchen Rechten faſt ganz vorbehalten. Unter den modernen philoſophiſchen Dogmatikern, die wir bisher beſprochen haben, hat nur Pfleiderer auch einen eigenen Umriß der Ethik veröffentlicht; von Biedermann und noch mehr Lipſius ſind ethiſche Anſchauungen eben aus

ihren dogmatiſchen Werken zu entnehmen. Dagegen hat nun Ritſchl mit ſeinen Schülern auch auf ethiſchem Gebiet bedeutend gearbeitet, obgleich eine geſonderte Ethik als eigenes Syſtem auch von dieſer Seite noch nicht erſchienen iſt. Ähnlich ſteht es mit Kaftan. Eine Vergleichung der Ethik der beiden Richtungen wird ſich am meiſten mit der Ritſchl'ſchen und Kaftan'ſchen Ethik als Repräſentantin der liberalen Anſchauung auseinanderſetzen müſſen.

Für diejenigen Lehren aus dem großen Gebiet der Ethik, in welchen die Differenz der Anſchauungen am bezeichnendſten hervortritt, halten wir folgende. Einmal, worin beſteht ethiſch der Unterſchied zwiſchen dem chriſtlichen und dem vor- und unchriſtlichen Zuſtand des Menſchen, zwiſchen dem Einſt und Jetzt deſſen, der ein Chriſt im wahren Sinn des Worts geworden iſt? Die konkreten Fragen, die hier beſprochen werden müſſen, ſind beſonders die von der Sünde, ſodann von der Wiedergeburt und dem Wiſſen um dieſelbe. Da aber der Glaube an Chriſtum es iſt, durch den wir aus der vor- und unchriſtlichen Charakterbeſtimmtheit in die chriſtliche übergehen, ſo iſt für dieſe erſte Abteilung auch der Zuſammenhang mit den bisher beſprochenen dogmatiſchen Fragen von ſelbſt hergeſtellt. Sodann, das Chriſtwerden und Chriſtſein ſchließt ein Verhältnis, wie zu Chriſto ſelbſt, ſo zur chriſtlichen Gemeinſchaft ein. So muß die Lehre von der Kirche ethiſch ſo gut oder noch mehr, wie dogmatiſch, eine beherrſchende Rolle ſpielen. Je nachdem das Verhältnis unſrer beſtehenden Kirchen zu dem neuteſtamentlichen Gemeindebild, ferner einesteils zur ſtaatlichen, andererſeits zu der engeren, brüderlichen Chriſtengemeinſchaft gefaßt wird, ſind es ganz entgegengeſetzte ethiſche Lebensauffaſſungen, die ſich ergeben. Da die engere brüderliche Chriſtengemeinſchaft das Loſungswort des

Pietismus bildet, diesem aber auch — ob mit Recht, ist die Frage — wesentlich die sogenannte asketische oder weltflüchtige Anschauung zugeschrieben wird, so führt dies von selbst zur dritten Hauptfrage, welche man die über die Askese oder über das Verhältnis des Christen zur Welt, auch — gemäß modernen Verhandlungen — die über die christliche Vollkommenheit nennen kann.

1. Der Gegensatz zwischen dem vor- und unchristlichen und dem christlichen Zustand.

Die Frage nach dem Gegensatz von Einst und Jetzt läßt sich aufs einfachste in aller Kürze dahin beantworten: vorher Unchristen, jetzt Christen. Und wenn man weiter fragt: was hat uns zu Christen gemacht? nnd wodurch sind wir Christen? so ertönt in erfreulicher Einstimmigkeit von liberaler, wie von positiver Seite die Antwort: der Glaube an Christum. Wem auf positiver Seite sollte es nicht wohl thun, daß in unsrer Zeit die Führer der Linken, ein Harnack, die Männer der Eisenacher Erklärung u. s. f.[292]), bekennen, ein Christ sei derjenige, der im Leben und im Sterben seine einzige Hoffnung auf Jesum Christum setze? Es scheinen in der That doch die Zeiten vorbei zu sein, in denen die bloße Tugendhaftigkeit gleichgalt mit Christlichkeit. Und auch in Betreff der näheren Fassung jenes Bekenntnisses zu Christo sind gewiß die Positiven damit einverstanden, daß es Christus als der Heiland ist, um den es sich handelt. Und zu seinem Heilandswirken gehört auch sein Lehren, sein Vorbild, seine Berufserfüllung u. s. w. Auch die Positiven unsrer Zeit, so wenig sie das Bekenntnis zur wesenhaften Gottheit in den Hintergrund stellen lassen, erkennen an (und zwar großenteils schon längst, durchaus nicht erst etwa auf Belehrung von Links her[293]), daß im Glauben

an Chriſtum eine Stufenentwicklung ſtattfindet und daß derjenige, der noch auf der unterſten Stufe, der des Verhältniſſes zu Jeſu als Lehrer und Vorbild ſteht (natürlich von Herzen ſteht), keineswegs ein Ungläubiger, ſondern — freilich eben anfangsmäßig — ein Gläubiger iſt. Nur dagegen proteſtieren wir mit Nachdruck, daß man dieſe Anfangsſtufe für die Reife erklärt, und dagegen, daß man der Kirche gegenwärtig vielfach zumutet, ſie ſolle *ihre* Stufe, die der Höhe der Chriſtuserkenntnis verlaſſen und die Milch der unterſten Stufe für die feſte Speiſe der oberſten erklären.[294]) Aber hier tritt eben doch wohl zu tage, daß auch das Verſtändnis Chriſti gerade als des Heilands auf ſeiten der im weſentlichen der Kirche folgenden, poſitiven Theologie ein anderes iſt, als das der Liberalen. Wenn dies in der dogmatiſchen Entwicklung ſich beſonders darin offenbarte, daß der Chriſtus, zu dem wir als dem weſenhaften Gott, der Menſch wurde, aufblicken, doch eine andere Art von Heiland iſt, als *der* Chriſtus, der ein bloßer Menſch iſt und dem nur wir das Prädikat der Gottheit zuerkennen, ſo wird die ethiſche Entwicklung nunmehr den Unterſchied von *der* Frage aus anzufaſſen haben: *von was* hat uns denn dieſer „Heiland" geheilt, und welche Charakterbeſtimmtheit, ſowie welches Bewußtſein haben wir denn als ſolche „Geheilte" ſpezifiſch an uns? Auch von dieſer Frage iſt im dogmatiſchen Teil etwas durch dasjenige zur Sprache gekommen, was wir über die Notwendigkeit der Geſetzespredigt, über die terrores conscientiae u. ſ. f. geſagt haben. Aber die material-ethiſche Hauptfrage, die über den Gegenſatz der einſtigen und der jetzigen ſittlichen Beſtimmtheit, kann nun erſt näher ins Auge gefaßt werden.

Das *Einſt* iſt der Zuſtand des „natürlichen Menſchen". Die Schilderung desſelben iſt mit der *Lehre von der Sünde* noch keineswegs erſchöpft, findet aber doch hierin denjenigen

Ausdruck, bei dem man am einfachsten über die hergehörigen Fragen orientiert wird. Nun ist merkwürdig: wer oberflächlich in die Darstellungen der Sündenlehre bei den philosophischen Systematikern hineinschaut, findet darin Sätze, die auch der Positive großenteils unterschreiben kann. So z. B. die folgenden von Pfleiderer[295]): „das Wesen des Bösen ist weder bloße Endlichkeit, Schranke, Mangel (Spinoza), noch bloß Sinnlichkeit, Übermacht derselben über den Geist, Schwäche des Geistes (Kant, Fichte, Schleiermacher), noch auch rein geistige Selbstsucht (J. Müller) . . ., sondern es besteht in der gesetzwidrigen Eigenwilligkeit und zwar als natürliches in dem rein gesetzlosen Streben der einzelnen Triebe nach unbedingter und rücksichtsloser Befriedigung, als sittliches aber in der bewußt gesetzwidrigen Richtung des Willens auf Befriedigung seiner natürlichen Triebe trotz des verwehrenden Gesetzes. Aber woher kommt das Böse? „Weder aus freier That der einzelnen, noch aus einem geschichtlichen Sündenfall der Ureltern, deren Sünde nicht Ursache, sondern Erscheinung und Wirkung der schon vorauszusetzenden Sündhaftigkeit ist; sondern der Ursprung des Bösen liegt darin, daß das jeder Seele naturnotwendige Streben nach Befriedigung ihrer natürlichen Triebe durch das entgegentretende Gesetz, obgleich dasselbe als berechtigt ideell anerkannt wird, doch so wenig unmittelbar auch reell beherrscht werden kann, daß es vielmehr zum gesetzwidrigen Gelüsten und eigenwilligen Trotzen gesteigert wird, was sich dem erwachenden sittlichen Bewußtsein als ein schon vorgefundener, also jenseits der sittlichen Freiheit begründeter radikaler Hang zum Bösen darstellt." Das heißt denn aber doch trotz allem: die Sünde ist notwendige Folge unsrer sinnlich-geistigen Naturausrüstung und Entwicklung, und zwar nicht bloß derjenigen, die leider jetzt erst, d. h. seit dem Sündenfall durch menschliche Schuld wurde,

ſondern derjenigen, die von Anfang an zum gottgegebenen Menſchenweſen gehört.

Dies, alſo namentlich die direkte Leugnung des auf Grund der Bibel von der Kirchenlehre gemachten Unterſchieds der urſprünglichen, d. h. nicht bloß „ideal" ſeienden, ſondern der realgeſchichtlich einſt geweſenen guten und der erſt durch Schuld gewordenen, zum Böſen geneigten Natur, iſt ſo gut wie ausnahmslos allgemeine liberale Lehre. So nicht bloß bei Lipſius,[296]) Biedermann,[297]) ſondern auch bei Ritſchl, ja im weſentlichen ſelbſt bei Rothe.[298]) Was Ritſchl[299]) betrifft, ſo tritt er zwar der Annahme der Notwendigkeit der Sünde entgegen und ſagt, der Charakter des menſchlichen Willens als immer nur werdender Größe gebe bloß die Möglichkeit und Wahrſcheinlichkeit des Sündigens; aber andererſeits ſagt er: die Wirklichkeit des Sündigens komme zu ſtand durch Zuſammentreffen des Triebs zu ſchrankenloſem Gebrauch der Freiheit, mit welchem jeder Menſch in die Welt tritt, und der mannigfachen Reize zur Selbſtſucht; ſo bilde ſich noch ehe das klare Selbſtbewußtſein da ſei, ein Maß von Selbſtſucht in jedem Menſchen". Heißt nun das nicht Naturnotwendigkeit des Sündigens lehren? Und was den Sündenbegriff ſelbſt betrifft, iſt nicht die notwendige Konſequenz, daß derſelbe ein weſentlich negativer oder privativer wird? Die Art, wie Pfleiderer (ſ. o.) oder Lipſius ſich dieſer Konſequenz zu entziehen ſuchen, ſcheint uns völlig mißlungen. So kann Lipſius[300]) „in der Vorſtellung vom Sündenfall als einmaligem Ereignis als religiöſen Wahrheitsgehalt" nur das finden, „daß die Sünde nicht im Weſen (die Anmerkung ſagt: im geiſtigen Weſen) des Menſchen an ſich begründet, ſondern im Widerſpruch mit demſelben durch ſeine perſönliche Selbſtbeſtimmung hervorgerufen ſei, mithin immer erſt im

Verlauf der menschlichen Lebensentwicklung hervortrete" oder daß sie „auch wenn sie aus der endlichen Naturbestimmtheit des Menschen hervorgeht, doch erst als seine eigene persönliche That wirklich zur Sünde wird." In diesen Sätzen liegt doch wohl eine contradictio in adjecto klar vor. Was aus der endlichen Naturbestimmtheit hervorgeht, ist als solches gar nicht persönlich eigene That; ist die Sünde ersteres, so ist sie der bloße unserer Natur und ihrer Entwicklung anhaftende Mangel; ist sie eigene That, dann geht sie nicht aus der endlichen Bestimmtheit als solcher hervor. Auch Ritschl kommt faktisch über diese Anschauung nicht hinaus. Zu der vorhin aus dem „Unterricht" angeführten Darstellung fügen wir aus der der „Rechtfertigung und Versöhnung"[301]) nur dies: die Sünde ist einesteils etwas, was im Bewußtsein unserer Freiheit von uns als Schuld angerechnet wird, anderenteils „ein scheinbar unvermeidliches Erzeugnis des menschlichen Willens unter den gegebenen Bedingungen seiner Entwicklung." Ist das keine Gedankenzusammenstellung, wo fast je ein Wort das andere aufhebt? Ähnlich steht es mit folgender inhaltlichen Bestimmung: die Sünde ist das Gegenteil des höchsten Guts oder des eigentlich Guten, sofern (sic) sie sich auf die Güter untergeordneten Rangs richtet, ohne deren Unterordnung unter das höchste Gut zu beabsichtigen". Gott aber „beurteilt sie nicht als die endgiltige Absicht des Widerspruchs gegen den erkannten Willen Gottes, sondern als die relative Stufe der Unwissenheit"; und die schlimmste Unwissenheit ist nach Ritschl die Meinung, Gott zürne uns.

Sollte es wohl vorkommen können, daß ein Mensch, der bei seinem sittlichen Urteil über sich selbst den in diesen Schilderungen enthaltenen Maßstab anlegt, sich bewogen finden wird, mit dem Apostel auszurufen: ich elender Mensch, wer wird

mich erlöſen? Ich kann mir das kaum denken. Etwas, was zu meiner Naturentwicklung, wie ſie Gott urſprünglich geordnet hat, gehört, wird mich nie ſittlich unglücklich, zu einem Menſchen machen, der eine Schuld auf ſich hat. Der ſpezifiſche und ethiſch tiefgreifende Unterſchied der geſamten poſitiven Anſchauung von der liberalen iſt nun eben der, daß jene den Schuldcharakter des Sündenelends zu erweiſen ſucht. Freilich gehen hier zwei modus procedendi auseinander. Der erſte, der eigentlich orthodoxe, bringt dieſen Schuldcharakter dadurch zu ſtande, daß er einmal in abstracto, an ſich die Sünde überhaupt aus dem böſen Willen ableitet, alſo weſentlich geiſtigen, ſittlichen Charakter derſelben lehrt. Sodann aber, was die empiriſche Menſchheit betrifft, ſo kommt allerdings faktiſch allen misera necessitas peccandi und zwar als Natur-, genauer Erb-Notwendigkeit zu. Und damit ſcheint der ſittliche d. h. freie Charakter des Böſen aufgehoben. Aber die Orthodoxie ſucht denſelben dadurch zu wahren, daß ſie einesteils den erſten Sünder und Stammvater aller Sünder nur kraft freien Willens ſeine erſte böſe That begehen läßt,und anderenteils dadurch, daß ſie ſeinen Nachkommen durch die Lehre von der imputatio peccati adamitici immediata und mediata eine Mitſchuld an dieſer erſten Willensthat glaubt zuſchreiben zu können. Freilich gehen, was den letzteren Punkt betrifft, weitaus die meiſten poſitiven Theologen unſrer Zeit höchſtens noch mit einer gewiſſen Verſchämtheit in dieſer Bahn; und wir geſtehen ehrlich, daß wir glauben ſie im weſentlichen verlaſſen zu müſſen. Ohne näher auf dieſe dogmatiſche Punkte einzugehen, bemerken wir nur, daß uns ſelbſt noch die Art, wie Thomaſius und Beck eine gewiſſe Schuld des einzelnen an unſrem ſündigen Erbe, an der Erbſünde mit jener misera necessitas pecandi lehren, zu weit geht. Thomaſius[802]) will zwar den Charakter

der Erbsünde als calamitas, Übel auch betont wissen, hält aber doch fest, daß Adams That die des Menschen, der Menschheit war. Und Beck[303]) leugnet von der Erbsünde als solcher zwar die persönlich subjektive culpa, nicht aber den objektiven Begriff des debitum und des reatus, weil sie Gesamtschuld ist. Wir[304]) gehen entschieden weiter und sagen: der jetzt vorhandene böse Gesamtzustand ist freilich Gesamtschuld, das heißt aber nicht: That der ganzen Menschheit wie sie war, ist und sein wird, sondern nur That der Menschheit, wie sie war und ist; und ein etwa in diesem Augenblick gebornes Kind hat gar keine Mitschuld. Später freilich trägt es das Seine auch zur Gesamtschuld bei; aber alles das an seinem Thun, was auf Rechnung seiner anererbten Natur, ebenso des Einflusses der Verhältnisse u. s. f. kommt, ist nicht als Schuld ihm zuzurechnen.

Aber die Konsequenz fordert einen von dem orthodoxen verschiedenen modus procedendi noch an einem andern Punkt. Mit der orthodoxen Lehre, daß die Sünde Sache des Willens und zwar (sagen wir bestimmter) des freien Willens ist, muß gerade für das wirkliche Sündigen voller Ernst gemacht werden. Sünde im Vollsinn (παράβασις im Unterschied von ἁμαρτία) ist nur das, was ich nicht bloß hätte anders thun sollen, sondern was ich auch hätte anders thun können. Soll dieser Satz gelten, so muß, was mit ganzer Konsequenz nur Beck[305]) und Schüler von ihm zu thun gewagt haben, und was sehr leicht den Vorwurf des Pelagianismus auf sich zieht, gelehrt werden, daß noch heute auch der natürliche, unwiedergeborene Mensch eine Fähigkeit des wirklichen Guten hat. Wohl muß das non posse non peccare für jedes Adamskind in Gültigkeit bleiben, aber daneben muß eine freilich sehr relative Möglichkeit nicht bloß einer äußerlichen justitia civilis, sondern

einer wirklichen Sittlichkeit d. h. eines ſittlichen Wollens, Strebens, Ringens zugegeben werden. Allerdings eines Wollens, dem das Thun und Sein nie ganz entſpricht, noch mehr eines Wollens und Thuns, das es niemals zu einer justitia spiritualis d. h. zu einer in die ewige Gotteswelt hineinreichenden Lebenskraft bringt — die Unterſcheidung der duo hemisphaeria iſt als das unbedingt Beſte an der orthodoxen Lehre mit aller Energie feſtzuhalten; davon unten mehr —, aber ein Wollen, das Gott wohlgefällt (act. 10, 35) und das eine Vorbereitung für Chriſtum bildet, iſt möglich. Freilich das Beſte, was mit all dieſem Wollen herauskommt, iſt das Hungern und Dürſten nach Gerechtigkeit, nach einer ewigen Lebensgerechtigkeit, die abſolut nur geſchenkweiſe uns zu teil werden kann. Wie hiezu das Geſetz mitwirkt und wie dann von da aus die Entwicklung weiter geht, davon haben wir früher geredet und kommen ſofort von einer anderen Seite aus darauf zu ſprechen.

Das Geſagte gilt nun in ſeiner Weiſe vom einzelnen und in ihrer Weiſe von der ganzen Menſchheit. Und klar iſt, daß erſt bei dieſer unſerer Anſicht der Gegenſatz zwiſchen dem, was man vor oder außer Chriſto iſt und dem, was Chriſtus aus uns macht, ſcharf und klar hervortritt. Da weiß einmal der Einzelne, warum er rufen muß: ich elender Menſch u. ſ. w.! Er ruft das nicht bloß als natura Unglücklicher, ſondern wirklich als Schuldbehafteter. Er weiß nicht bloß: ich leide entſetzlich unter der Sündenmacht, an der ich aber nicht oder zum kleinſten Teil ſchuldig bin, ſondern ich bin auch das nicht, was ich ſein könnte; ich habe auch das ſittliche Ringen und Wollen, das mir möglich wäre, nicht durchgeführt. Und noch mehr er erkennt: was mir fehlt, das iſt nicht bloß Sittlichkeit, ſondern iſt — sit venia

verbo — etwas übersittliches, ist ewiges Gottesleben. Dies die religiöse Differenz, wovon gleich mehr. Und was die Menschheit betrifft, so sagen wir mit der Orthodoxie gegenüber dem Liberalismus: sie weiß, daß sie einstens unschuldig war, daß sie ein Gut, eine sittliche Höhe verloren hat, die sie einst wirklich besaß; und Schritt für Schritt hat sie immer mehr es verloren, jede Generation hat wieder etwas von dem Guten, was noch da war, vernichtet; und so auch wir! Gibt das nicht auch ein viel tieferes sittliches Gesamtschuldbewußtsein, als wenn sich die Gesellschaft nur immer nur sagen lassen muß: Du erreichst eben dein Ideal nicht! und jeder Nüchterne setzt in Gedanken bei: Das wird überhaupt nie der Fall sein! und doch soll er und sollen alle zusammen sich den Nichtbesitz von etwas, was sie niemals hatten und nie haben werden, nie haben können, als Schuld anrechnen! Aber freilich auch verglichen mit der Orthodoxie entsteht so bei unserer Anschauung ein viel tieferes Bewußtsein der Gesamtschuld. Man bedenke besonders: nicht mit einer ersten That ist, in für alle Zeit fertig entscheidender Weise, das Gesamtverderben dagewesen, jene erste That hat den Strom eingelassen, der dann, einerseits so, daß man ihn wohl hätte in dieser und jener Beziehung hemmen oder eindämmen können, andererseits freilich im ganzen unaufhaltsam besonders deswegen die Menschheitsauen übergossen und verdorben hat, weil aus diesen selbst immer neue Bäche und Flüsse ihm zuströmten und ihn schwellten. Die Sündengeschichte der Menschheit vor Christo ist eine wirkliche Geschichte, obgleich ruhend zuletzt auf dem Naturzusammenhang zwischen Stammvater und Nachkommen; eine große und grause Familiengeschichte, wo mit dem Naturband zusammen, teils notwendig, teils frei ein Willensverband die Familiensünde zur Höhe ent-

faltet hat. Und dieſer Geſchichte tritt in Chriſto eine entgegengeſetzte neue Geſchichte gegenüber. In geſchichtlichem ſittlichem Lebenswerk verwirklicht er die Gottesgerechtigkeit, läßt deren Macht auch als eine hyperphyſiſche in dem myſtiſchen Konnex, der zwiſchen ihm, dem Stammvater einer neuen Menſchheit und dieſer waltet, auf ſeine, auf Gottes Kinder übergehen, aber auch bei ihnen iſt es ein ſittlicher Wille, der darüber entſcheidet, ob ſie die Bahn des zweiten oder des erſten Adam gehen wollen. Iſt ſo das Jetzt und Einſt nicht erſt in wahrhaft ſittlicher (aber myſtiſch-ſittlicher) Weiſe einander gegenübergeſtellt?

Aber auch ſo iſt die Sache noch nicht ganz in ihrer Tiefe und in ihrem eigentlichen ſpezifiſchen Charakter erkannt. Schon bisher iſt es uns entgegengetreten, daß die nur oder weſentlich ſittliche Schätzung Chriſti und des Chriſtentums nicht die richtige iſt. Hier muß dieſe unſere Anſicht ihre höchſte Probe beſtehen. Wenn man das Jetzt und Einſt bloß ſittlich einander gegenüberſtellt, ſo iſt der Abgrnnd, der den Chriſten und Unchriſten, nämlich den ſittlich-geſinnten, trennt, weit nicht ſo tief, wie neuteſtamentliche Worte, z. B. das johanneiſche: „wir ſind aus dem Tod ins Leben hinübergeſchritten“ ihn darſtellen. Sittlich können, wie wir geſehen haben, auch Heiden ſein. Daß es ſogar ſittlich edle, ſittlich hochſtehende unter den Unchriſten gibt, wäre zu leugnen unrecht. Selbſt die orthodoxe Lehre von der justitia civilis hat das, freilich eben in ihrer Weiſe, anerkannt. Ein Chriſtentum, das ſein ganzes Weſen in Pflege der Sittlichkeit, Nächſtenliebe, Welterhabenheit, Geduld u. ſ. w. ſetzt, erklärt eben damit ſich mehr oder weniger für überflüſſig; denn das alles iſt auch außerhalb des Chriſtentums möglich. Der Unterſchied des Grades ſowie

der Unterschied, daß durch das Christentum neue und kräftigere Motive zu solchen Tugenden gegeben sind, begründet doch keine spezifische Erhabenheit. Auch das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung ist, wie wir gesehen, nichts dem Christentum ausschließlich eigenes. Nein, das specificum liegt wo anders und ist von der lutherischen Kirche durch das angedeutet, was sie über die duo hemisphaeria lehrt. Wenn sie das, was erst Christus gebracht hat, auch justitia spiritualis nennt, wofür besser δικαιοσύνη θεοῦ nach Paulus gesagt würde — diese, nicht überhaupt jede Art von Gerechtigkeit streitet Paulus den Unchristen ab, vgl. Röm. 2, 5. 10. 14, — so besagt dieser Ausdruck nicht das, was man jetzt christliche Sittlichkeit nennt, sondern etwas, wovon diese Sittlichkeit erst die, und zwar keineswegs adäquate Frucht ist. Diese „geistliche" „göttliche" Gerechtigkeit ist in erster Linie ein religiöses, aber substantial-religiöses Gut. Was Christus neu, völlig neu gebracht hat, das ist diejenige Lebensbestimmtheit, die dem Besitz ewigen Lebens entspricht, Aufgethansein des Himmelreichs (in dem oben beschriebenen Sinn) mit seiner Gnade für Sünder, seinem Heilandsfrieden, seiner Gottesangehörigkeit, seiner „Heiligkeit" d. h. Versetztsein in das Leben des Herrn, in die Jenseitigkeit. Der Gotteswelt verpflanzt uns Christus ein, und die war uns vor ihm, mit all unserer Sittlichkeit und Religion einfach verschlossen. Das ist das Neue, dies aber ist ganz neu. Vorher ohne Gott, ohne Heiland, jetzt dem lebendigen Gott, dem Heiland angehörig. Das ist der Gegensatz.

Man denke zurück an das, was wir von Herrmann und anderen darüber gehört haben, daß das Glaubensverhältnis zu Jesu entscheidet. Schön. Aber die damit aufgestellte richtige Grenze zwischen Christentum und Nichtchristentum ver-

wischen diese Theologen sofort mehr oder weniger, indem sie das erstere ganz nur unter denselben Kategorieen, wie das letztere kennen. Und wahrhaftig dadurch, daß man zu den Gesichtspunkten der Sittlichkeit, Nächstenliebe, Berufserfüllung, Geduld u. s. w. noch den pelagianischen unserer „Mitarbeit für den Zweck des Reiches Gottes" (und zwar nach dem liberalen Begriff vom Reich Gottes) fügt, alteriert man vollends das Tabu des christlichen Heiligtums. Wir glauben uns für diese Sätze auf unsre frühere Entwicklungen beziehen zu können. Natürlich werden dem spezifischen des Christentums noch weniger diejenigen Theologen gerecht, die ein persönliches Verhältnis zu Jesu überhaupt nicht anerkennen und, wie z. B. Pfleiderer,[306]) „den wahren Glauben" definieren als „die praktische Erkenntnis der Heilsoffenbarung Gottes im Sohnesgeist Christi uud der Christengemeinde und Aufnahme dieses Geistes in das eigene Gemüt."

Aber auch viele moderne Positiven begehen den Fehler, daß sie den Gegensatz zwischen Jetzt und Einst zu sehr nur oder ganz wesentlich als sittlichen fassen, statt daß sie — — gewiß ohne Verkennung des Sittlichen — das Religiöse durchaus vorwiegen lassen sollten. Selbst Frank[307]), der doch auf die Erfahrung der Wiedergeburt die ganze Theologie aufbaut, scheint uns teilweise das Sittliche fast noch zu sehr in in den Vordergrund zu stellen; wenigstens in der grundlegenden Stelle, in welcher auf die ganz richtige und schöne Definition: die sittliche Erfahrung des Christen ist geistliche Erfahrung, nämlich „die der Wiedergeburt und Bekehrung, einer durch ethische, nicht vom Subjekt ausgehende, aber von ihm willig hingenommene Impulse vollzogene Umwandlung diese Worte folgen: „(Umwandlung) seines sittlichen Lebensstandes, vermöge deren ein neues Ich als innerster Bestimmungsgrund seines

persönlichen sittlichen Lebens sich fortan unterscheidet von dem bisher herrschenden und im Kampf mit demselben seine zentrale dominierende Stellung behauptet." Dagegen entspricht wieder folgender Satz von Frank ganz auch unsern Gedanken: „der Christ ist sich bewußt, den Punkt gefunden zu haben, wo sein Wesen dauernd zu gravitieren vermag, ohne durch das bis dahin anhaftende Unvermögen genötigt zu werden, einen andern Schwerpunkt zu suchen." Aber das möchten wir lieber nicht mit Frank sagen, die so gewordene christliche Gewißheit sei „einfach die Selbstsetzung und Selbstbejahung des in der Wiedergeburt gewordenen Ichs." Nicht Selbstbewußtsein, geschweige, wie bei Ritschl, das Bewußtsein, ein Ganzes in seiner Art zu sein oder Welterhabenheitsbewußtsein u. s. w., sondern Heilandsbewußtsein ist das des Wiedergeborenen, das Bewußtsein, ein geretteter Sünder zu sein, der nichts weniger als das hohe Gefühl hat, etwas zu wirken als Mitarbeiter zum Reich Gottes, sondern der Luthers peccatores sumus et manemus von Herzen mit bekennt und noch in der Ewigkeit nur Jesu Blut sein Durchkommen zu verdanken bekennt. Hier hat das Zinzendorf'sche Christentum vollkommen Recht. Der Christ weiß einfach: ich bin nun Jesu Eigentum, während ich vorher von ihm nichts wußte und wollte. Und dieser Gegensatz von Jetzt und Einst ist ein sehr klarer; und wer ihn nicht kennt, sollte darüber gar nicht reden.

Nur von diesem Punkt aus läßt sich auch die bekannte Frage, welche manche modern liberalen, besonders Ritschl'schen Theologen geradezu reizt zu den ungutesten, verletzendsten Ausdrücken (vgl. nachher), richtig beantworten, die über das Wissen um die Wiedergeburt, teils um das Daß, teils um das Wann derselben, sowie über die s. g. criteria regenerationis. Diese letztere Frage unterscheidet sich von der über die certitudo

salutis (ſ. S. 69) ſo: die certitudo findet im normalen Stand des Wiedergebornen ſtatt, ſie iſt das Bewußtſein des Geſunden, geſund zu ſein; an die criteria hält er ſich hauptſächlich, wenn ſein Wiedergeburtsleben und Bewußtſein irgendwie alteriert iſt, wenn ihm Zweifel, Anfechtungen u. dgl. kommen, ob er denn wirklich ein Chriſt ſei? Da kann er (vgl. 1 Joh. 3, 19 ff.) dies und jenes ſich ſelbſt vorführen, womit er ſein „Herz ſtillt", auch kann er, wenn er muß, andere danach beurteilen. Die Frage über das Wiſſen des „Daß" und „Wann" der Wiedergeburt fällt alſo das einemal in das durch die certitudo, das anderemal in das durch die criteria bezeichnete Gebiet. Das erſtemal findet ſie mehr eine unmittelbare, das zweitemal mehr eine mittelbare Beantwortung. Nun denn, dieſe ganze Frage wird dann, wenn die Sittlichkeit, die ſittliche Entwickelung das Ein und Alles iſt, für die „ſittlich-normalen" Menſchen, deren Zahl, wie es ſcheint, nach liberaler Anſicht viel größer iſt, als nach poſitiver, als Frage gar nicht exiſtieren. Nur bei den Leuten, die aus groben Sündern, aus verkommenen Menſchen oder, wie Saulus, aus Haſſern und Verfolgern zu Chriſten wurden, wird jenes „akute" Bewußtſein ſich finden. Dagegen die andern ſind ja ganz allmählich durch ein immer ſtärkeres Wirken chriſtlich-ſittlicher Einflüſſe u. dgl. zu Chriſten geworden; es kam bei ihnen eben das zur Reife, was von Jugend auf lebte. Daher wendet ſich Ritſchl[308]) — freilich ſo, daß er in ſeiner Art das Extrem, den Methodismus, ausdrücklich bekämpft, offenbar aber auch die gemäßigteren Formen dieſer Anſchauung meint — gegen jenes Wiſſen um die Wiedergeburt mit dem merkwürdigen Satz: „das Begehren, den Zeitpunkt und die regelmäßigen Umſtände ſeiner Wiedergeburt nachweiſen zu können, iſt ſo abſurd, wie wenn man ſich nur dann mit Recht für einen Menſchen halten dürfte, wenn man

über die Thätigkeit und das Gesetz seiner eigenen Erzeugung Bescheid wüßte." Nicht wahr, ein Satz, über den man wahrlich nur staunen kann! Nach Ritschl'schen Ansichten ist die Wiedergeburt ein sittliches, von mir vollzogenes Erlebnis; und darum soll ich so wenig wissen können, wie — man muß sich fast scheuen, davon zu reden — über das Thun der Eltern bei meiner Erzeugung! Und Herrmann[309]) erlaubt es sich, über das, was andern ein teures hohes Heiligtum ist, mit den verletzenden Worten sich zu äußern: „eine Last von Unsinn liegt in dem Wahn, daß man die Wiedergeburt als einen zeitlichen Vorgang erleben könne." Und das soll dadurch bewiesen sein, daß doch „der Glaubensgedanke der Wiedergeburt auf etwas jenseits aller Erfahrung liegendes" gehe. Wie? Nach Herrmann selbst bezieht sich, wie wir im ersten dogmatischen Abschnitt gehört haben, der Glaube auf ein im irdischen Dasein Erlebtes. Ist es im Unterschied vom Glauben Sache des Glaubensgedankens, über die Erfahrung hinauszufliegen?

Aber auch bei manchen Positiven wirkt in der Frage, die wir behandeln, wohl neben einer gewissen Scheu vor Pietismus die zu starke Betonung der sittlichen Seite im Prozeß des Christwerdens und Christseins nach. So will z. B. Kähler[310]) von dem „Unternehmen, den eigentlichen Wendepunkt im Christenleben kenntlich zu machen", nicht recht etwas wissen, obgleich er selbst das Richtige zum Teil andeutet mit dem Satz: „außer dem Vorhandensein des rechtfertigenden Glaubens selbst, sowie dem neuen Leben im Ganzen gibt es kein Kennzeichen dafür." Ähnlich H. Weiß[311]). Das berührt sich wieder mit Ritschl[312]), der sagt: „die einzige Art, sich von seiner Versöhnung mit Gott zu überführen, ist das, daß man sie erlebt." Nun denn, daß ich etwas erlebt habe, weiß ich doch sonst; auch, wenn ich ein denkender Mensch bin, weiß ich, was ich erlebt habe. Und

wenn (nach Kähler) das „Vorhandenſein des rechtfertigenden Glaubens“ das Kennzeichen iſt, ſo ſollte doch dieſer und ſein Inhalt, d. h. eben die Rechtfertigung, zum Bewußtſein kommen. Oder ſollen jene Sätze bedeuten: ich darf nur wiſſen, daß ich ein Chriſt bin, gar nicht, daß ich es geworden bin? Nach dem Neuen Teſtament war ich vorher tot und bin nun lebendig geworden; von dieſem „Wendepunkt“ ſoll ich kein Bewußtſein haben?

Bekanntlich ſteht hier der Pietismus ſchroff der geſchilderten Anſchauung gegenüber. Es iſt aber eine Ungerechtigkeit, wenn man den Pietismus ganz in Eine Linie ſtellt mit dem Methodismus. Nur der letztere verlangt das Wiſſen um das Datum und vollends um „die regelrechten Umſtände“ der Bekehrung. Der Pietismus aber, z. B. Spener[313]), ſtatuiert mit Recht das erſtere mit unbedingter Sicherheit und Genauigkeit nur bei Leuten, die einen Paulus- oder Auguſtinusartigen Gang durchmachen, ſetzt aber ebenſo mit Recht von allen, die die Wiedergeburt erlebt haben, das Wiſſen um das Daß, ſowie gewöhnlich um die Lebensperiode voraus, in der die vocatio (meiſt allmählich) efficax wurde. Am meiſten unter den modernen Ethikern ſteht ähnlich Beck[314]), und dieſer nennt auch in, wie wir glauben, unwiderſprechlich klarer Weiſe den zentralen Punkt, woran ſich der Wiedergeborne als ſolchen erkennt, er ſagt: „nicht das Maß unſres Erkennens und äußern Thuns iſt das beſtimmende, ſondern alle Kennzeichen einer wahren Bekehrung und eines bleibenden Herzensverhältniſſes zu Chriſto konzentrieren ſich darin, wie wir mit unſrem Sinn zum Wort des Herrn ſtehen, ob dies in uns haftet und wir in ſeinem Wort.“ Ferner: „wenn auch nicht jeder Bekehrter unter den gegenwärtigen Verhältniſſen des Chriſtentums das Wann ſeiner Bekehrung weiß, ſo muß er ſich doch das Daß wirklich zum Bewußtſein bringen können, ſo gewiß zwiſchen bekehrtem und unbekehrtem Zuſtand ein Unter-

schied ist, wie zwischen Licht und Finsternis, zwischen Abneigung und Entfremdung gegen einen gekreuzigten Heiland und zwischen herzlicher Geeintheit mit ihm und seinem Wort." Zu diesen Worten branchen wir nichts hinzuzusetzen; wer sie nicht versteht, hat eine andere Art von Christentum als wir.

2. Die christliche Gemeinde.

Zu dem bisher geschilderten Moment, dem Verhältnis zu Jesu, kommt sofort ein anderes, das den Gegensatz der Anschauungen deswegen noch klarer hervortreten läßt, weil es zeigt, wie ganz verschieden das Verhältnis zu Jesu selbst gedacht wird. Das ist das Verhältnis zur Gemeinde. Die Frage, wie man ein Christ wird, kann auch dahin beantwortet werden: indem man in die Kirche eintritt. Bei der näheren Untersuchung darüber aber, was das denn eigentlich bedeute, kann man nicht einfach die liberale und die positive Anschauung einander gegenüberstellen, sondern hier scheidet sich die letztere so in zwei Vorstellungsarten, daß man drei Reihen von Auffassung der Kirche, die liberale, die orthodoxe und die pietistische nebeneinander vorführen muß, natürlich mit dem Zugeständnis, daß Übergänge und Mischungen vorkommen. Man könnte dabei geneigt sein, die liberale und die pietistische zusammen der orthodoxen gegenüberzustellen insofern, als dort die Anschauung der Kirche als Gemeinschaft von Menschen, hier die von ihr als göttlicher Gnadenmittelanstalt in gewissem Sinn überwiegt. Allein, wie wir sehen werden, trifft dies für die modern Orthodoxen nicht so ganz zu. Hauptsächlich aber gehören vielmehr auch hier die orthodoxe und die pietistische Anschauung zusammen dadurch, daß das, was dem Gemeindeleben göttlichen Wert gibt, für beide etwas objektiv-göttliches, vor allem Gottes Wort ist, nicht ein Gemeindebewußtsein. Das

viel mißbrauchte Wort Luthers, daß die Kirche voll von Sündenvergebung iſt, geht nach aller Poſitiven Anſchauung auf die objektiv der Gemeinde anvertrauten Gottesſchätze, beſonders das Wort Chriſti, die Sakramente u. ſ. f., nicht, wie bei den Liberalen, auf ein Gemeindebewußtſein u. dgl. Die liberale Anſchauung iſt, wie wir ſchon früher geſehen haben, geneigt oder doch in Gefahr, die Gemeinde geradezu an die Stelle Chriſti zu ſetzen. Auch in dem auf Seite 240 von Pfleiderer angeführten Wort, wo von „Heilsoffenbarung Gottes im Sohnesgeiſt Chriſti und der Chriſtengemeinde" die Rede war, liegt eine Coordination der Gemeinde mit Chriſto vor, die alle Poſitiven mit tiefſter Energie zurückweiſen müſſen. Es iſt im weſentlichen ein Erbe (vielleicht das ſchlimmſte Erbe) der Schleiermacher'ſchen Theologie, das leider immer noch ſich behauptet, dieſe Identifikation des „heiligen Geiſtes Chriſti" mit dem „Gemeindegeiſt" oder „Gemeinbewußtſein" oder „Geſinnung" der Chriſten u. dgl. Wenn nur wenigſtens die liberalen Theologen bekennen würden, daß ſie hiemit die Bahnen des Neuen Teſtaments völlig verlaſſen! Das allermindeſte, was ſie zugeſtehen müſſen, ſollte ſein, daß das, was ſie „Gemeingeiſt" nennen, nach dem N. T. erſt eine Wirkung der von Gott ausgehenden, an ſich lediglich Gott ſelbſt angehörigen, objektiv für ſich außer und über der Gemeinde vorhandenen Gotteskraft iſt, welche die Schrift „Geiſt Gottes, hl. Geiſt" nennt. Statt deſſen iſt auch nach Ritſchl[315]) der hl. Geiſt eben „der Gemeingeiſt, in welchem die Glieder der Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntnis und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindſchaft gewinnen" oder „die den Chriſtgläubigen gemeinſame Erkenntnis Gottes als ihres Vaters und die Kraft des gerechten Handelns und der Selbſtheiligung." Dabei muß aber auch die inhaltliche Beſtimmung deſſen, was das Leben der Ge-

meinde, namentlich im Verhältnis zum Begriff des Reiches Gottes und zum Staat ausmacht, ins Auge gefaßt werden. Und hier berühren sich in gewissem Sinn Rothe[316]) und Ritschl[317]). Für beide ist das Reich Gottes die wesentlich sittlich gedachte, vollendete Gottesherrschaft auf Erden, die Rothe als chiliastischen Staatenorganismus sich denkt; die Kirche ist das (nach Rothe: vorübergehende) Mittel zum Zweck hiezu und zwar als die religiöse (Rothe: ausschließlich und lediglich religiöse) Gemeinschaft, hauptsächlich (besonders nach Ritschl) so, wie sie sich im Kultus, der „technischen Gottesverehrung" darstellt. Ist nun hier nicht klar, daß auch für die Anschauung der Kirche, wie wir es für das Reich Gottes gefunden haben, das spezifisch religiöse, insbesondere dasjenige, was dem überirdischen und künftigen, jenseitigen ewigen Lebenszweck dient, sehr zurücktritt hinter einem diesseitigen Sittlichkeits- und Kulturideal? Ein Christ werden heißt hier eigentlich eintreten in eine — oder sich wissen als Glied einer auf allgemeine Sittlichkeitsherrschaft mittelst der Religion Jesu hinwirkenden menschlichen Gemeinschaft.

Nun ist ganz interessant zu beobachten, wie infolge dieser Fassung die Anschauung von der Kirche als einer freien Gemeinschaft solcher, die durch denselben Geist sich zusammenschließen, umschlagen muß entweder in eine Anschauung von der Kirche, wonach sie selber bloßer Teil des Staatslebens ist, oder doch in eine Betonung des Staatslebens, bei welcher der sein sollende „christliche Staat" und sein Leben, die Pflege seiner Interessen das spezifisch-christliche Gebiet sehr in den Hintergrund stellt. Die erstere Anschauung, die nach unsrer Meinung die ganz stramme Konsequenz der modern-kirchlich-liberalen Position zieht, und wobei letztlich die Kirche lediglich ein, vielleicht das wichtigste Glied des Kult-Departements ist,

vertreten in unſrer Zeit Theologen noch nicht ausdrücklich. Dagegen die zweite Form der Zurückdrängung der Kirche durch die ſtaatlichen und kulturellen, rein humanitären Intereſſen ſcheint bald in weiten Kreiſen die herrſchende zu werden. Die Not unſrer Zeit, beſonders die ſoziale Gefahr u. dgl. fordert ja nicht bloß dringendſt zur Bethätigung des „praktiſchen Chriſtentums“ zu Gunſten unſres Volks und Vaterlands auf, was natürlich unſern vollſten Beifall hat, ſondern legt auch — worauf wir freilich hier nicht weiter eingehen können — die Gefahr nahe, die wir Verdiesſeitigung des Chriſtentums nennen.[318]) Und dieſe Sorge haben wir großenteils auch in betreff ſolcher Beſtrebungen, welche auf die kirchliche Sphäre ſich beſchränken und hier durch allerhand Anſtalten und Einrichtungen eine „Erneuerung des kirchlichen Gemeindelebens“ herbeiführen wollen. Mit vollſter Sympathie für die gute Abſicht und vollends für den edlen Sinn vieler Perſönlichkeiten können wir doch bedeutende Bedenken in der Beziehung nicht unterdrücken, daß ſo nur zu leicht das ſpezifiſch chriſtliche zu Gunſten diesſeitiger Humanitätszwecke, die Arbeit für den Himmel zu Gunſten der Arbeit für die Erde in den Hintergrund gedrängt werde. Speziell für die Beſtrebungen Sulze's[319]) u. ähnl., die gewiß ihre große Berechtigung haben, fürchten wir, es ſei dabei eine „chriſtliche Gemeinde“ möglicherweiſe auch da präſumiert, wo keine da iſt, weil keine oder faſt keine Bekehrten d. h. Leute da ſind, die Jeſum zum Ein und Alles haben. — Nur in der Kürze können wir darauf hinweiſen, wie das in ſolchen Punkten hervortretende leidige πρῶτον ψεῦδος, an dem das meiſte kirchliche Thun der Gegenwart krankt, auch in der Hauptfrage der Homiletik hervortritt: die Schleiermacher'ſche „kultiſche“ oder (im engern Sinn) „homiletiſche“ Auffaſſung der Predigt, wonach der Prediger ſeine Zuhörer als wirkliche

Christen präsumiert und zu ihnen nur als Brüdern redet — eine Voraussetzung die in den meisten Fällen eine einfache Fiktion ist, nicht berechtigte „ideelle Taxation" — vertreten leider auch positive Theologen, wie Palmer, Zezschwitz[320]) u. a. und bedenken nicht, daß damit die Zuhörer in den absolut verderblichen Traum eingewiegt werden, sie seien schon, was sie doch erst werden sollen. Freilich ist das von Stier, Sickel u. a. vertretene andere Extrem, das sog. kerygtische, meistens auch unrichtig, das die Zuhörer wie Heiden als Objekt der Missionspredigt behandelt. Nein, die Wahrheit liegt in der Mitte, die Zuhörer sind teils Gläubige, die im Glauben gefördert, teils Un- und Halbgläubige, die erst angefaßt und zur Bekehrung gebracht werden müssen. Alle zusammen sind Katechumenen von mancherlei Stufen. Doch können wir dies nicht weiter verfolgen.

Alles Besprochene hängt aufs engste zusammen mit der Idee des christlichen Staats, und diese vertritt unter den Modernliberalen wohl am entschiedensten Kaftan[321]. Seine wichtigsten Äußerungen in dieser Beziehung möchten folgende sein: obgleich diejenige Religion, die ihr höchstes Gut als übernatürliches bekennt, unmöglich bloße Sache des Staats sein kann, so muß sie doch, weil sie dieses Gut nur durch sittliche Bethätigung genossen sein läßt, ein geschichtliches sein, das Christentum muß die herrschende Macht in einer christlichen Welt werden. Die religiöse Frage ist zugleich eine kirchliche, ja im weitern Sinn auch eine politische und Kulturfrage. Also muß ein christlicher Staat sein: es muß das ganze Kulturleben von den Grundgedanken der christlichen Religion beherrscht werden. „Christlicher Staat" bedeutet, daß die leitenden Ideen der sittlichen Staatsordnung den sittlichen Ideen des Christentums entsprechen. Aber — hier wahrt nun Kaftan doch entschiedener als andere die „Jenseitigkeit" des Christentums

— den Staat als ſolchen gehen doch nur die irdiſchen Dinge an, alſo hat er als chriſtlicher es „nur mit dem oberſten ſittlichen Ideal eines innerweltlichen Reiches Gottes“ zu thun, während für die Kirche ihr Schwerpunkt im überweltlichen Gottesreich liegt. So ſollen beide „zwei Inſtitute desſelben Subjekts, der chriſtlich-ſittlichen Geſellſchaft“ ſein. Und es ſoll eine „chriſtliche Kultur“ ſein d. h. es ſollen die oberſten Geſichtspunkte der Kultur und ihrer Wertbeurteilung dem Chriſtentum entſprechen und ſo die an ſich nur dem irdiſchen Leben geltende Kulturthätigkeit doch auch „die Grundlage für das ewige Leben abgeben.“ Wie vieles in dieſen Sätzen könnten auch wir adoptieren, wenn nicht der fatale Traum, die contradictio in adjecto eines „innerweltlichen Reiches Gottes“ doch das Ganze beherrſchen würde. Das Reich Gottes wird nun einmal nach dem Neuen Teſtament innerhalb des jetzigen Äons nimmer „innerweltlich“. Auch Ritſchl[322]) ſagt einerſeits: „die Rechtsgemeinſchaft eines Volks oder der Staat iſt zwar an ſich gleichgültig gegen das Chriſtentum als Gottesverehrung, wie als Praxis des Reichs Gottes.“ Andrerſeits jedoch: „aber der Gehorſam gegen den Staat iſt religiöſe Pflicht. Denn die Rechtsgemeinſchaft iſt unumgängliche Bedingung dafür, daß die Chriſten die Aufgabe des Reiches Gottes in allen Gebieten der ſittlichen Gemeinſchaft löſen können.“ (Und die neuteſtamentliche Chriſtenheit?) Nehmen wir von Ritſchl das früher angeführte Wort hinzu, wonach in gewiſſem Sinn die geſamte Kulturarbeit zu der Ausbreitung der Reiches Gottes gehört, ſo möchte das Urteil bewieſen ſein: bei der modern liberalen Anſicht iſt ganz ſo, wie wirs im dogmatiſchen Teil für die objektiven Fragen über das Reich Gottes und ſeinen Herrn u. ſ. f. gefunden haben, ſo auch für die entſprechenden, ſubjektiv ethiſchen Fragen der Schwerpunkt auf das *diesſeitige* Sitt-

lichkeisleben gelegt. Das Jenseitige, das Ewige, das spezifisch Christliche wird so Mittel zum Zweck des Diesseitigen, des Zeitlichen, des Humanen.

Der liberalen Anschauung stehen die Orthodoxen und die mehr oder weniger pietistisch gerichteten Theologen insofern einheitlich gegenüber, als bei beiden von einer Gleichsetzung des hl. Geistes mit dem kirchlichen Gemeingeist, ebenso von der Präponderanz des sittlichen über den religiösen Faktor in der Anschauung von der Gemeinde und dem Leben des Gemeindeglieds, endlich auch davon keine Rede sein kann, daß die Kirche nicht neben dem noch so hochsittlich gedachten Staat ein ganz eigenes Lebensgebiet für immer sich wahren müßte. Wenn die orthodoxe Lehre Staat und Kirche als das Gebiet der corporalia und das der spiritualia sich gegenüberstellte, so war das im Prinzip nicht anders gemeint, als wenn z. B. Beck, der hier am treuesten in Luthers Fußstapfen geht, beide als das Gebiet des Gesetzes fürs irdische und das des Evangeliums fürs ewige Leben von einander unterscheidet. Jedenfalls heißt ein Glied der Gemeinde Christi werden bei allen Positiven soviel als: dadurch, daß man Christum durch sein Wort sich aneignet, auch verbunden werden mit seiner Gemeinde. Die bekannte Schleiermacher'sche Unterscheidung der katholischen und der evangelischen Anschauung bezeichnet die letztere eigentlich nur für die positive, nicht für die liberale Seite richtig. Der Liberale kommt nicht erst durch Christus zur Gemeinde; denn ein „durch Christus" ohne Gemeinde gibt's für ihn gar nicht. Christus präsentiert sich ja für ihn absolut nur in der Gemeinde. Den echt Positiven aber tritt Christus selber gegenüber in dem Bibelwort, das nicht Gemeindewort, sondern sein eigenes Wort ist, und in den Sakramenten, die absolut nicht, wenigstens nicht in erster Linie Ge-

meindehandlungen ſind, ſondern leibhafte Selbſtdarbietung Chriſti ſelber. Unbegreiflich, daß unendlich viele moderne Theologen nicht mehr verſtehen, warum ſo ungemein viel an der lutheriſchen Abendmahlslehre hängt! Als ob in Luthers Hartnäckigkeit bloßer Eigenſinn oder gar Borniertheit das maßgebende geweſen wäre! Wenn der Satz extra ecclesiam nulla salus auch für einen gut evangeliſchen gelten kann, ſo dies jedenfalls nur dann, wenn die ecclesia bloß die Handlangerin für das eigene direkte Wirken Chriſti durch ſeine Gnadenmittel iſt. Wo Wort und Sakrament iſt, da iſt die Kirche, dieſe wird von jenen gemacht, nicht macht die Gemeinde die Gnadenmittel. Hier iſt klarer, klaffender Diſſens zwiſchen Poſitiven und Liberalen. Aber freilich an dieſem Punkt beginnt auch die relative Scheidung von Orthodoxen und (um der Kürze halber dieſen Ausdruck zu brauchen) pietiſtiſch gerichteten Theologen. Dieſer Unterſchied iſt, ſo wie gegenwärtig die Sachen ſtehen, nicht etwa der, daß für die orthodoxe Anſchauung die Kirche weſentlich Heilsmittelanſtalt, für die mehr pietiſtiſche aber Gemeinſchaft der Gläubigen iſt. Dies wäre dann eine ziemlich treffende Bezeichnung, wenn noch die ſogenannte neu-lutheriſch hochkirchliche Anſchauung eines Stahl, auch — nach anderen Seiten hin — Kliefoth, Löhe u. ſ. f. als die orthodoxe bezeichnet werden könnte. Das wäre aber entſchieden unrichtig. Vielmehr mögen als treffendſte Darſtellung der gegenwärtig von den bedeutendſten Führern der lutheriſchen Theologie vertretenen Anſicht folgende Sätze von Thomaſius[323]) gelten: „Die Kirche iſt Heilsanſtalt, Gemeinde des Dienſtes Chriſti, aber das iſt nicht ihre primäre Bedeutung. Organ Chriſti, Träger und Werkzeug ſeiner heilzueignenden Thätigkeit könnte ſie gar nicht ſein, wenn ſie nicht vor allem ein von ſeinem Geiſt erfüllter und beſeelter Organismus, Glaubens-

gemeinschaft, Heilsgemeinschaft wäre. Dies ist die primäre Bestimmung der Kirche; Heilsanstalt ist sie, weil sie Gemeinde der Gläubigen ist. Aber man darf nicht sagen: Die Kirche als Institut stehe über der Gemeinde, beide Gesichtspunkte decken vielmehr einander vollständig; in Wirklichkeit ist die Kirche in jedem Moment ihres Daseins beides zumal. Freilich ist die schriftgemäße Verwaltung der Gnadenmittel das Kennzeichen des Vorhandenseins der Kirche. Kurz: sie ist die vom Geist Christi gestiftete und durchwaltete, in einem Glauben verbundene, durch die Gnadenmittel begründete und sich erbauende Gemeinschaft der Gläubigen an Christo dem Haupt und an ihm untereinander." Ähnlich Frank:[324]) die Kirche ist die (dermalen existierende) Menschheit Gottes und als solche das Subjekt-Objekt ihres Werdens oder der aus Christo herauswirkenden Gnade, d. h. sie vollzieht selbst mittlerisch die Wirksamkeit, deren Objekt sie zunächst ist. Sie ist also zuerst Gemeinschaft, aber eine solche, in deren Natur es liegt, auch anstaltlich zu wirken, nicht aber ist sie eine gesetzliche Institution". Nun hat aber die Kirche eine sichtbare und eine unsichtbare Seite, beide aber gehören zusammen zu ihrem Wesen. Diejenigen Theologen, die klar und scharf die Sache fassen, sagen nicht: es gibt eine unsichtbare und eine sichtbare Kirche — in der That ist „unsichtbare Kirche" eine contradictio in adjecto, — sondern (so z. B. Thomasius): an der einen selbigen Kirche ist das Eine, besonders der Geist, sein Walten, dann der Glaube, der innere Verkehr zwischen Gott und Mensch u. s. w., unsichtbar, d. h. dem Gebiet des Geistes angehörig, das andere, hauptsächlich die Verwaltung der Gnadenmittel ist sichtbar; jedoch nur durch das letztere kommt und wirkt das erstere. Sodann: in ihrer Erscheinung und geschichtlichen Entwicklung steht die Kirche immer da als unreine Ele-

mente enthaltend, was nicht bloß an den Menſchen, ſondern auch an den Ordnungen hervortritt; und ſo kann faktiſch, empiriſch die Gemeinſchaft der Chriſten ſich darſtellen nur als ecclesia late dicta, als Gemeinſchaft derer, die an jenem Sichtbaren der Kirche, beſonders der Verwaltung der Gnadenmittel Teil haben. Aber ſolange dieſes Sichtbare den Charakter und die Art an ſich trägt, die der Herr gewieſen hat, wirkt dadurch auch der Geiſt und iſt damit auch die ecclesia stricte dicta, die Gemeinſchaft der Gläubigen in dieſer late dicta da.

Dieſe ganze Anſchauung der modern-poſitiven Theologie halten auch wir dann[325]) für richtig, wenn der gleich zu bezeichnenden bibliſch-pietiſtiſchen Anſchauung entſprechend noch folgendes hinzugeſetzt wird: die „Gemeinſchaft der Gläubigen“ iſt zwar Gemeinſchaft am Wort und Sakrament und wird nur durchs Wort gegründet und erhalten; aber dieſes Wort iſt zwar ordnungsmäßig, jedoch nicht an und für ſich, begrifflich notwendig Kirchenwort d. h. Wort der geſchichtlich ſo und ſo geordneten, amtlich verfaßten Kirche, geſchweige daß es auf dieſes beſchränkt iſt. Sodann zu jener Gemeinſchaft der Gläubigen gehört noch etwas anderes, als die Verbindung in derſelben Kirche, nämlich die Bruderliebe, wie ſie eben nur die umſchlingt, die wahrhaft Gläubige ſind, und wie ſie ſich auch als ſolche ſpezifiſche „Brudergemeinſchaft“ äußert gegenüber denen, die man als Gläubige erkannt hat. Ob das in der Form der ſ. g. Konventikel ſich darſtellt, iſt eine Frage für ſich, welche den Hauptunterſchied nicht berührt. Nun kann man vielleicht den Unterſchied ſo bezeichnen: die Frage: iſt unſere geſchichtlich gewordene, empiriſche Kirche wirklich die oder eine Kirche (Gemeinde) Chriſti? wird von den Liberalen, wie in ihrer Art von den Katholiken ohne weiteres, von den Orthodoxen unter der Bedingung des reinen Worts und der

reinen Sakramentsverwaltung bejaht, von den strengen Pietisten verneint, von uns relativ bejaht, d. h. wir sagen: sie ist's in dem Maß als Christi Wort das eine Gesetz und der wahre Glaube an Christum das eigentliche Herz des Gemeindelebens ist. Oder könnte man auch sagen: für die Orthodoxen ist die vorhandene Kirche eo ipso auch Brudergemeinschaft, für uns ist sie das nur als der Nährboden der wirklichen Brudergemeinde, für die streng pietistischen Theologen ist sie das überhaupt nicht, sondern sie für sich ist höchstens Vorhof, Vorbereitungsgebiet für die eigentliche „Gemeinde Christi", die Brudergemeinschaft. Das letztere ist hauptsächlich die Ansicht von Beck:[326]) Die historisch gewordene Kirche ist die „Weltkirche", der „Acker", der mit dem Samen des Worts Gottes besät wird; die Frucht dieser Saat sind die ἅγιοι und ἀδελφοί, die allein Christi Gemeinde heißen dürfen.

Klar aber ist nun wohl, inwiefern doch in der Anschauung von der Gemeinde die Orthodoxen und Pietisten zusammen den Liberalen gegenüberstehen. Für jene ist die Kirche ihrem Wesen nach etwas der Weltgemeinschaft entweder entgegengesetztes oder doch von ihr gelöstes; und nicht irdisch-sittliche, humane, sondern die Zwecke des ewigen jenseitigen Lebens sind die ihrigen. Nicht das Gemeinde-, sondern das Christus-Wort ist ihr Gesetz und bezeichnet den wesentlichen Charakter der Kirche und ihres Lebens. Aber ebenso wird aus dem Gesagten klar sein, daß der Gegensatz zur liberalen Anschauung bei den Orthodoxen weit nicht so schroff, wie bei den biblisch-pietistisch Positiven ist. Ganz deutlich stellt sich nun dies an zwei Punkten heraus, am Verhältnis von Kirche und Staat und an der Frage des Pietismus.

Die These oder — nach unserer Ansicht — die Fiktion des christlichen Staates halten noch die Mehrzahl auch der

poſitiven Theologen aufrecht. Wir nennen nur Luthardt,[327]) Thierſch,[328]) Ch. Schmid,[329]) Wuttke,[330]) Stöcker,[331]) und ihre Äußerungen berühren ſich oft ſehr nahe mit denen, die wir oben von Kaftan und Ritſchl angeführt haben. Nach Thierſch iſt der chriſtliche Staat „die Leitung und Ordnung des Staatslebens nach chriſtlichen Grundſätzen oder das möglichſt in Einklang bringen der Geſetze und Inſtitutionen, der Handlungsweiſe der Obrigkeit und des Volkslebens mit den Geboten Chriſti"; nach Luthardt muß der chriſtliche Staat auch „ſeine eigene Ordnung und Thätigkeit von der in die ſittliche Denkweiſe und Lebensordnung eines Volks übergegangenen chriſtlichen Anſchauung beſtimmt ſein laſſen". Schmid, Wuttke u. a. verlangen oder erwarten, wie Rothe, daß die Einheit von Staat und Kirche, die das Reich Gottes ſein ſoll, das Ziel der Entwicklung ſei. Endlich Stöcker verlangt, daß „das Chriſtentum als die beherrſchende Weltanſchauung das Bewußtſein des ganzen Volkes werde". Daß das Utopie oder Traum iſt, liegt doch auf der Hand. Nüchterner ſagt Dorner:[332]) Die Chriſtlichkeit eines Staats beſtehe darin, daß er gerecht ſei; das werde er aber nur durch das Chriſtentum, alſo müſſe er dieſes ſonderlich fördern. Nun haben all dieſe Theorieen mehr oder weniger die praktiſch-ethiſche Konſequenz, daß die Kirche und zwar als ſolche und daß das Chriſtentum als ſolches ſozuſagen als Univerſalheilmittel gegen die Schäden der Zeit, auch die rein irdiſchen, ſozialen, politiſchen u. ſ. f. aufgeboten und angeprieſen wird, während doch Wörner[333]) gewiß mit Recht ſagt: „eine ſo perſönliche freiwillige Sache, wie das Chriſtentum in dieſem Zeitlauf iſt, kann nicht zum allgemeinem Weltheilmittel beſtimmt ſein". Die Konſequenz jener chriſtlichen Staatstheorieen aber iſt, wie ſchon bemerkt wurde, daß — ob man's auch nicht will und weiß und geſteht

— das Christentum seiner spezifischen, überweltlichen Bestimmung mehr und mehr entleert und seine Arbeit doch mit der human-sittlichen gleichgesetzt wird. Dagegen vertreten nun die biblisch-pietistisch gerichteten Theologen, wie Beck[334]) die genuin-lutherische Anschauung, wonach an und für sich Staat und Kirche gar nichts mit einander zu thun haben, weil jener das Gesetz, diese das Evangelium vertritt und das Reich Christi niemals Reich dieser Welt werden soll, kann und will; das Volk, die große Masse muß man, wie Luther[335]) sagt, mit dem Gesetz regieren, nicht mit dem Evangelium. Zu diesem Gesetzesregiment kann die Kirche insofern etwas beitragen, als auch sie Gesetzespredigt als die Vorbereitung zur Evangeliumspredigt walten lassen, pädagogisch gesetzlich wirken, die zehn Gebote einschärfen soll u. s. w.; und von da aus, aber auch nur von da aus, kann eine gewisse Verbindung von Staat und Kirche zugegeben werden, aber es muß eine solche sein, wo die Kirche ihr Heiligtum völlig separat hält und nie vergißt, daß sie mit dem gesetzlichen Wirken eigentlich alienum opus facit.

Bei dieser Anschauung ist und bleibt die spezifisch-christliche Ethik etwas völlig eigenartiges, es ist die Ethik der Pilgrime und Fremdlinge auf Erden; während bei jener andern positiven Anschauung ganz wie bei der liberalen die christliche, resp. theologische und die nichtchristlich-humane, resp. philosophische Ethik, wie sogar Dorner[336]) sagt, an sich dem Inhalt nach sich nicht wesentlich voneinander unterscheiden. Dagegen vertritt an diesem Punkt nicht bloß Beck, sondern auch Vilmar[337]) und Frank[338]) die entschieden christliche Anschauung. Letzterer gibt zwar eine gewisse formelle Kongruenz zwischen der christlichen und der natürlichen Sittlichkeit zu, sagt aber: „materiell unterscheidet sich die christliche Sittlichkeit von der natürlichen in all den Stücken, die das Wesen der Sittlich-

keit überhaupt ausmachen. Es ist eine andere Art der freien Selbstbestimmung, von welcher das sittliche Thun der Christen ausgeht, weil und sofern der neue, geistliche Mensch, im Unterschied vom natürlichen Menschen, sich hiebei bethätigt. Und es ist das im Weg sonderlicher Erfahrung nahegetretene höchste Gut, die Gemeinschaft mit dem in Christo offenbaren Gott, worauf im Unterschied von den relativen Gütern des natürlichen Menschen das sittliche Leben des Christen gerichtet ist." Auch H. Weiß[339]) betont zwar nach unsrer Ansicht die wesentliche, sowohl substantial-ätiologische als teleologische Bestimmtheit des christlich-sittlichen Lebens durch das jenseitige Gottesreich nicht genügend, wahrt aber den spezifischen Charakter der christlichen Ethik durch den Satz: „bei der theologischen Sittenlehre wird das Ganze auf die Thatsache der Offenbarung Gottes in Christo gegründet und hat seine unmittelbare Beziehung auf den eigentümlichen Kreis von Erkenntnissen, welche für die Leitung der Kirche erforderlich und bestimmend sind." —

In der Gegenwart tritt die Wichtigkeit der Erkenntnis, daß die christliche Ethik, besonders für die Gemeinschaft, ein spezifisches und jenseitiges Ziel und Gebiet hat, noch besonders an zwei Punkten hervor. Der erste betrifft die soziale Aufgabe. In der Anerkennung und ernsten Betreibung derselben vom Prinzip der Liebe aus sind wir alle einverstanden. Aber wenn man nicht offen und unumwunden ausspricht, daß das Christentum sein Ziel nicht im Diesseits, sondern im Jenseits hat, so wird man den Verzweifelten dieser Erde keinen wahren Trost und Halt geben. Ein Christentum, das nur für ein diesseitiges Glück, nenne man es Gottesreich oder sonst wie, arbeitet, werden die „Armen und Elenden" immer für eine Religion der Reichen und Glücklichen ansehen. Und in der That, das Christentum garantiert ja auch irdisches Glück nicht;

ewiges Leben nach dieser Erdenzeit gibt es; und im Verfolgen dieses Ziels stehen wir alle zusammen als Elende, die der Eine Reiche glücklich machen muß. — Der andere Punkt, um den es sich handelt, ist kurz gesagt die Frage des Pietismus. Diese wieder ins Zentrum gerückt zu haben, muß man Ritschl entschieden danken. Freilich wird derjenige, der den Pietismus wirklich aus dem Leben kennt, kaum anders als staunen können darüber, wie wenig ein Mann, der ihn litterarisch so genau studiert hat, wie Ritschl, seinen eigentlichen Kernpunkt erkannt hat. Den Pietismus aus Büchern kennen lernen ist ein absolut verfehltes Unternehmen. Schon darin tritt dies hervor, daß man dann notwendig nach Schablonen urteilt und alles unter gewisse Kategorien bringt, die das einemal passen, das anderemal absolut gar nicht. Der Pietismus ist reicher an Individualitäten und Varietäten, als irgend eine andere Erscheinung der Kirchengeschichte. Jeder, der z. B. die verschiedenen württembergischen „Stunden" kennt, muß lächeln über den Versuch des Schablonisierens. Ganz unrichtig aber sind zum voraus Urteile, wie von Pfleiderer[340]). „Die Bildung engerer religiöser Gemeinschaften zur kultischen Befriedigung individueller religiöser Bedürfnisse (Konventikel) ist zulässig, wenn diese Kreise mit der Kirche in friedlicher Verbindung bleiben, wird aber verwerflich, wenn sie in exklusiver Selbstgenügsamkeit sich der Kirche innerlich entfremden und vollends wenn sie als Sekten sich förmlich separieren." Wie man meinen kann, das Wesen der Konventikel sei „kultische Befriedigung von individuell religiösen Bedürfnissen", ist uns unerfindlich. Da schaut Ritschl[341]) noch richtiger, wenn er wesentlich ein sittliches Bedürfnis zu Grund liegen läßt, ähnlich wie Rothe[342]) die Konventikel unter den Begriff der Tugendmittel unterbringt und dieselben als ein freilich „zweideutiges religiöses Tugendmittel" gelten läßt. Von Ritschl,

der den Pietismus für die proteſtantiſche Fortſetzung der franziskaniſch-tertiarieriſchen Lebensauffaſſung und letztlich in der ſkotiſtiſchen Gottesanſchauung (sic), d. h. der Trennung von Gott und Welt, begründet hält, führen wir folgende Worte an: beim erſten Pietiſten (nach Richtl iſt das Jodokus von Lodenſtein) tritt ſofort als das ſpezifiſch Pietiſtiſche hervor das „Streben nach moraliſcher Vollkommenheit oder Präziſität, die Enthaltung von Tanz, Schauſpielen u. ſ. w., die Mißbilligung des Einfluſſes des Staates auf die Kirche, die Beſchäftigung mit der Myſtik.“ . . . . „Die Vertreter des Pietismus konzentrieren ſich in beſondere Gemeinſchaften, um die Reformation des Lebens im Volk durchzuſetzen. Damit ſie aber in ſich ſelbſt und für dieſe Aufgabe geſtärkt werden, durchdringen ſie ſich mit der Nichtigkeit des geſchöpflichen Daſeins, welche dem allgemeinen evangeliſchen Seligkeitsintereſſe widerſpricht, und ſuchen die Verſicherung der Gnade in dem zärtlichen Umgang mit dem Herrn Jeſus, welcher die katholiſche Art des Bewußtſeins der göttlichen Gnade und als ſolche dem urſprünglichen Standpunkt unſrer Reformation ganz fremd iſt.“ Dieſe zwei Arten von Reformation, die pietiſtiſche und die reformatoriſche, „kann man nicht miteinander vereinigen. Denn diejenige Vollkommenheit, welche jene fordert, kann nicht Gemeingut einer Volkskirche werden.“ Sodann, was die eſchatologiſchen Anſchauungen des Pietismus betrifft, ſo beachte folgende Worte Ritſchls: „die chiliaſtiſchen Hoffnungen mögen mit gewiſſen Teilen der hl. Schrift in Einklang ſtehen, für die geſchichtliche Kirche haben ſie nur revolutionäre Bedeutung.“ Gegen die pietiſtiſche Hinweiſung darauf, daß „die wahren Chriſten (Col. 3, 3. 4) der Welt unbekannt ſeien“, ſagt Ritſchl: „diejenigen, welche zur Kirche gehören, haben den Anſpruch, daß ihnen das Chriſtentum verſtändlich gemacht werde. Sonſt iſt das Chriſten-

tum nicht Weltreligion. Eine Form des Christentums aber, welche unverständlich ist und bleibt, trägt darin das Merkmal der Unrichtigkeit und Verschrobenheit. Dieser Pietismus ist im Grund widerkirchlich." Endlich ein Gesamturteil Ritschls: „für die Heilsgewißheit, welche mit dem kirchlichen Heimatrecht jedem verliehen wird, der sich überhaupt der Aufgabe des Christentums annimmt (sic!), tauscht der Pietismus die Unsicherheit der persönlichen Heilsstellung ein. Für die Heiligung, die ihren Ort in der Führung des sittlichen Berufs haben soll, tauscht er die abwechselnd erfolgreiche und erfolglose Kontemplation der Liebenswürdigkeit und Schönheit des Herrn Jesu und die Selbstgerechtigkeit des Konventikelwesens ein. Anstatt reformatorisch auf die andern Glieder der Kirche einzuwirken, stoßt er diese ab." Jeder gerecht urteilende Sachverständige wird wohl beistimmen, wenn wir sagen: diese Sätze, die zudem äußerst bezeichnend für das Christentum Ritschls sind, machen teils das, was einzelne pietistische Erscheinungen an sich haben (z. B. das zärtliche Verhältnis zu Jesu; man denke an Bengels Opposition gegen Herrnhut), teils das, was eine Gefahr des Konventikelwesens ist („Selbstgerechtigkeit." Wie nennt man es, wenn ein solches sittlich derogierendes Prädikat ohne weiteres im allgemeinen ausgeteilt wird?) zum Wesen der Sache überhaupt!

Aber obgleich doch Luther selbst in der berühmten Äußerung der deutschen Messe die ecclesiola in und neben der ecclesia gewünscht und als das richtige dargestellt hat, und obgleich viel „Pietistisches" in das ernstere Christentum unserer Zeit eingedrungen ist, findet der Pietismus selber noch heute auch bei vielen Positiven eine nicht sehr wohlwollende oder eine ungenügende Besprechung. So kommt z. B. Kähler[343]) auf ihn als solchen kaum zu reden; der Gesichtspunkt der ecclesia ist so

ſehr der beherrſchende, daß für eine ecclesiola kaum ein Plätzchen freibleibt. Andere heben faſt ähnlich, wie Ritſchl oder Pfleiderer, Seiten hervor, die die Sache ſelbſt kaum treffen. An des letzteren Urteil erinnert das, daß Ch. F. Schmid[344]) den Pietismus unter dem Titel der einſeitig ſubjektiven Gottesliebe beſpricht. An Ritſchl erinnert Hofmann[345]), für den der Pietismus ein erneuertes Mönchtum iſt. Luthardt[346]) redet von ihm, abgeſehen vom Hiſtoriſchen, nur gelegentlich, bei den Fragen der Weltflucht und des Vereinsweſens; ähnlich Frank; und Zezſchwitz[347]) thut folgenden charakteriſtiſchen Ausſpruch: „ſoll man den engeren Kreiſen gegenüber die Kultverſammlungen der ganzen Gemeinde herabſetzen? Das hieße ſpezifiſch pietiſtiſch denken und (sic) nicht auf Glauben handeln.“ Nur Beck trifft die Frage im Zentrum. Zwar kommt ſpeziell das Konventikelweſen, alſo Recht und Aufgabe der neben der ecclesia ſich bildenden ecclesiolae nicht genügend zur Behandlung. Das iſt aber auch nur eine der Arten, wie das betreffende Prinzip ſich äußert. Dieſes ſelbſt klarzuſtellen und als ein notwendiges und hochwichtiges zu ſchildern, iſt die Hauptſache. Und das thut Beck[348]), indem er ſcharf die Bruderliebe von der Nächſtenliebe, die Brudergemeinſchaft von der Kirchengemeinſchaft unterſcheidet. Die erſtere ruht durchaus auf der geiſtlichen Naturverwandtſchaft der Wiedergebornen miteinander, und nur dieſe betrifft die Bruderliebe. Ihre Äußerung iſt hauptſächlich dasjenige, was die Bibel „gegenſeitiges ſich erbauen“ nennt. Hier nun aber greift jene ſchon beklagte Beck'ſche Oppoſition gegen unſre beſtehenden Kirchen als Weltkirchen ein, und er ſchildert dieſe Bethätigung der Bruderliebe als ein von dem Kirchenleben ganz unter- und geſchiedenes „Gemeindeleben“, d. h. er malt Zuſtände der apoſtoliſchen Gemeinde, wie ſie nun eben einmal

bei uns nicht vorhanden und nicht möglich sind. Und da er dabei, wie vorhin gesagt, auf die praktische Seite der Konventikelfrage nicht näher eingeht, so ist nicht recht klar, wie eigentlich unser Kirchenleben und das von ihm gemalte Gemeindeleben sich zueinander verhalten. Hier wäre die Sache, wie wir glauben, nach der Seite hin weiter zu entfalten, daß einerseits das amtlich geordnete Leben auch der „Brüder" sich, wo immer möglich, an das unsrer Kirche anzuschließen, also umgekehrt die Kirche ihrerseits auch möglichst für das spezielle Bedürfnis der „Brüder" (z. B. durch Bibelstunden als gleichsam Gottesdienste der proficientes et perfecti) zu sorgen hätte; andererseits daß die, die sich als Kinder Gottes kennen und spezifisch lieben gelernt haben, auch dem Trieb näheren Zusammenschlusses folgen und eine engere, aber freie brüderliche Gemeinschaftspflege unter sich gestalten dürfen und sollen. Dagegen wäre gegenüber der Gefahr des Exklusivismus und geistlichen Hochmuts das unbedingte Recht der persönlich freien Bestimmung darüber, wie man diesen Trieb befriedigen will — z. B. ob im Anschluß an einen vorhandenen Konventikel oder nicht — entschieden zu wahren. Da wo diese Frage in rein privatem oder individuellem Sinn bejaht wird, ergiebt sich als praktische Konsequenz einfach die auf einen weiteren Kreis ausgedehnte „christliche Freundschaft."

Wie man das alles nun näher fassen möge, der entscheidende Gesichtspunkt für den Pietismus ist der der Bruderliebe; was die Pietisten zu engeren Gemeinschaften zusammenführt, ist einfach der soziale Naturtrieb, selbstverständlich der der *καινὴ κτίσις* und *φύσις*; und daß sie in den Zusammenkünften, worin sie diesen Trieb befriedigen, reden von dem, was ihnen das Eine ist und was sie verbindet, von dem Herrn, seinem Wort, seinem Kommen u. s. f., und daß sie in dieser

ihrer Gemeinschaft sich möglichst zu fördern, und der Einzelne und das Ganze, sich rein zu bewahren suchen, also daß sie das, was — und den, der nicht zu ihnen gehört, möglichst fernhalten, das alles sind selbstverständliche Äußerungen und Konsequenzen jenes Gemeinschaftstriebes. Asketisch ist das alles freilich von selbst in zweierlei Beziehung: einmal, schon das besondere Sichzusammenthun der Gleichgesinnten hat insofern etwas asketisches an sich, als es zwar gar nicht an sich und und absichtlich gegen die übrigen, die Weltchristen gerichtet ist — diese Behauptung macht Extreme und Ausschreitungen des Pietismus zu seinem Wesen —, wohl aber (wie bei jedem Verein) faktisch dazu führt „die übrigen von sich zu sondern", wobei jedoch immer die Einladung zum Anschluß an alle, die wollen, stehen bleibt. Und sodann: damit, daß sie die Angehörigkeit zu Christo und seinem Himmelreich, die Vorbereitung auf sein Kommen, die Unterthänigkeit unter das biblische Gotteswort u. s. w. zum Mittelpunkt ihrer Gesellschaft machen, ist von selbst möglichst strenges Halten auf ein Leben nach Christi Wort verlangt. Und damit ist dasjenige Asketische, was an und für sich zu allem echten Christentum gehört, freilich ein hier besonders deutlich hervortretendes Moment. Aber die asketische Weltflucht u. s. w. zum Wesen des Pietismus an sich zu machen, ist Thorheit, ebenso wie nach dem oben Bemerkten das sentimentale Wesen des süßen zärtlichen Umgangs mit dem Herrn nur einzelnen Erscheinungen des Pietismus, nicht diesem an sich eigen ist.

3. Die Stellung des Christen zur Welt.

Gehört zum praktischen Lebensausweis der Christen als Christen in der That auch Askese? Wenn man die Frage so faßt, so meint man mit dem Titel „Askese" nicht die ein-

zelnen Übungen, die man meistens in dem Kapitel der „Tugendmittel" behandelt und mit denen der Christ, rein individuell, je nach den Gefahren, die ihm drohen, nach den Verhältnissen, Versuchungen, Schwachheiten u. s. f. an sich frei die παιδεία, disciplina, Selbstzucht oder Pädagogik übt, wodurch er ein drohendes Übermächtigwerden des Fleisches über den Geist, des Weltsinns über den Himmelssinn u. dgl. abwehren will; hieher gehören die Entsagungen verschiedener Art, Selbstbeschneidung in Genüssen u. s. f. Das, daß der sittlich sich erziehende Mensch je nach Bedarf auch solche besondere Mittel, aber rein nur je ad hoc, anwenden wird, bestreitet keine Ethik. Nein, wenn „Askese" überhaupt in Frage kommt als Ausweis echten Christentums, so heißt dies: soll das sittliche Verhalten wesentlich den Typus der Negativität gegen die Welt an sich tragen? Unter dem Titel „Welt" aber versteht man hiebei nicht etwa nur das Gottwidrige, Sündige im diesseitigen Leben der Menschheit, sondern dieses Leben selber als nur diesseitiges. Der Begriff „Welt" ist durch den Gegensatz beherrscht zu dem Reich Gottes oder Himmelreich, und zwar sowohl wie es das überirdische, jenseitige, ewige Lebenssystem, als wie es das künftige Herrlichkeitsreich in der „neuen Welt" ist. Und dieser Gegensatz ist nicht sowohl positiv, als vielmehr privativ gedacht: alles im Diesseits, was nicht als dem Reich Gottes in diesem Sinn angehörig oder auf es hinführend sich ausweist, ist „Welt" oder gehört dazu. Ganz besonders kommt aus dieser „Welt" alles das in Betracht, was — namentlich im Gemeinschaftsleben — uns in diesseitige Aufgaben, Freude, Genüsse u. dgl., auch wenn sie reiner Art sind, einführt und in der unmittelbaren Beschäftigung mit dem Jenseits hemmt. Sollen wir in all diesen Dingen nur thun, was wir müssen, wie der Pilger

im fremden Land nur thut und ſich geſtattet, was ihn nicht in der Reiſe zur Heimat hindert? Iſt Vorbereitung aufs Jenſeits die alles beherrſchende Loſung? Wirken für das Reich, das einſt, nach Untergang der jetzigen Welt, anbricht? — Oder umgekehrt iſt das Wirken in der Welt, auf und für die Welt unſre Aufgabe? Iſt dieſe „Welt" ſelber im ſtande und berufen dazu, Reich Gottes zu werden? Und können und müſſen wir ſie als dieſe Fähigkeit und Beſtimmung in ſich tragend bejahen, darauf hinarbeiten, daß in ihr, im Diesſeits, in dieſem Leben möglichſt eine Ordnung nach den Zwecken Chriſti zu ſtande komme? Und müſſen wir deswegen auf Ethiſierung, Veredlung des Diesſeits, auf Weltverklärung bedacht ſein? Selbſtverſtändlich können auf dieſe Fragen zwei extrem entgegengeſetzte Antworten gegeben werden. Die erſte ergiebt das „weltflüchtige", die zweite das „weltliche" Chriſtentum. Rothe hat den Proteſtantismus als „weltliches Chriſtentum" proklamiert, und viele neuere, wie Holtzmann, Bender, Ziegler[349]) u. a. predigen „Verweltlichung des Chriſtentums." Aber es können auch vermittelnde Anſichten aufgeſtellt werden; die eine will das zweite als Zweck, das erſtere als Mittel zum Zweck anerkennen: Weltverklärung iſt dann Ziel, das erreicht man aber namentlich auch dadurch, daß man Welterhabenheit, ja auch ſo, wie es nötig iſt, Weltflucht übt. Die zweite vermittelnde Anſicht hält die jenſeitige Welt durchaus als das Eine Ziel feſt, aber erklärt, die richtige Verfolgung dieſes Ziels und die Vorbereitung auf dieſes Ziel ſchließen von ſelbſt das ein, was, richtig gefaßt, das gottgewollte Wirken in der Welt und auf die Welt, namentlich die Erfüllung des Gebots der Liebe beſage. Das letztere halten wir nach dem N. T. für das Wahre.[350])

Mehr und mehr ſtellt ſich nun die modern-liberale Theo-

logie entweder unverblümt auf die Seite des „weltlichen Christentums“ oder doch auf die erstbezeichnete vermittelnde Ansicht, für welche die Welterhabenheit nur Mittel zum Zweck der Weltbeherrschung ist. Es ist dies die notwendige Konsequenz des Diesseitigkeitsprinzips. Zwar erkennt Kaftan[351]), bei dem ja auch der Begriff des Reiches Gottes (s. oben S. 95) die Jenseitigkeit enthält, an: „dem Christentum ist gleich wesentlich eine mystische, von der Welt abgekehrte, und eine ethische, der Welt zugekehrte Seite.“ Und an einer andern Stelle[352]): „das asketische Element ist in irgend einer Form dem Christentum selbst unveräußerlich.“ Aber was wir von ihm, betreffend das Reich Gottes, sodann den christlichen Staat u. s. f., angeführt haben, berechtigt doch wenigstens zu dem Urteil, daß die ethische Arbeit des Christen und des Christentums auf Erden auch bei K. nicht durch die Orientierung vom über- und neuweltlichen Jenseits, sondern von praktisch-sittlichen Ideen des Diesseits aus bestimmt ist. Allerdings spricht erst Ritschl[353]) die Verwerfung aller Weltflucht rückhaltlos aus. „Weltverneinung haftet am Christentum nur so viel, als zur Weltbeherrschung gehört; verneint wird eben die Herrschaft der Welt über die Menschen, indem das umgekehrte Verhältnis in Aussicht und als Aufgabe gestellt wird.“ Dem Protestantismus[354]) ist es eigen, „das Christentum nicht als weltflüchtig, sondern als welterfüllend und weltdurchdringend“ aufzufassen. Im Gegensatz zu der mönchisch-asketischen Weltflucht, die, wie er glaubt, auch im wesentlichen die pietistische Anschauung ist, faßt Ritschl die christlich-sittliche Vollkommenheit[355]) vor allem als Berufserfüllung in der Welt, genauer so, daß durch die vier Grundtugenden, Demut, Geduld, Gebet, Berufstreue, der Mensch ein sittliches Lebenswerk als Beitrag zum Reich Gottes leistet. Nach Herrmann[356]) liegt zwar in „aller echten Religion ein

weltflüchtiger Naturtrieb", aber dieſen befriedigt das Chriſtentum nur durch das mit dem Glauben gegebene „innere Loskommen von der Welt", und — wohlgemerkt — eben dieſes „bewirkt unſer Glaube" *dadurch*, daß er „den Chriſten in ſeinem weltlichen Leben Gott finden läßt." Es wäre ja bei einem Chriſten, der verſtanden hat, was Glauben iſt, „ein ſonderbarer Einfall, wenn er ſich noch einen beſonderen Verkehr mit Gott erdenken" (wie aber? wenn er ihn gar nicht „erdenkt", ſondern kraft Gottes Einwirken „erlebt?") „und durch ein beſonderes Vornehmen denſelben vollziehen wollte. Er kriecht nicht in den Winkel einſamer Kontemplation, um die göttlichen Dinge wie ruhende Gebilde anzuſchauen; ſondern er ſucht Gott zu erfahren und zu empfinden, wie er als der allmächtige, Leben ſchaffende Gott wirkſam iſt" (welche theologia naturalis!). „Deshalb begibt ſich der Chriſt in die Erfahrungen, durch die ſich jener Glaube über alle Beziehungen ſeines Lebens ausbreitet und ſich als die Kraft Gottes, die einen neuen Menſchen ſchafft, bewährt." So ſucht und findet der Chriſt *ein ewiges Gut mitten im, ja nicht außer dem Zeitleben*. „Und der Welt ſind wir nur dadurch wirklich abgeſtorben, daß wir ſie recht brauchen, d. h. daß wir ſie beherrſchen." Nehmen wir hinzu, was wir früher, bei der Lehre vom ewigen Leben und vom Reich Gottes, aus Ritſchl und Herrmann über oder vielmehr gegen das eſchatologiſche Gerichtetſein des Chriſtenlebens gehört haben, ſo wird das, was die Oppoſition gegen die Weltflucht zu bedeuten hat, ohne weiteres klar ſein.

Aber das, was wir bei der Frage des Pietismus gefunden haben, tritt nun auch hier zu tage, nämlich daß *auch die poſitive Ethik großenteils nicht klar und allſeitig die Konſequenz der poſitiven Dogmatik zieht*. Sie

wahrt nicht so energisch, wie es die letztere thut, mitten in der Immanenz die Transcendenz. Sie geht großenteils mit einer gewissen, ängstlichen Scheu, um ja nicht für pietistisch gehalten zu werden, in den Bahnen der altorthodoxen Abwehr gegen Askese, obgleich sie in einzelnen Fragen, z. B. über manche Adiaphora, wie Tanz u. dgl., viel eher mit den Pietisten stimmt. Ein Rothe[357]) z. B., ein Vilmar, ein Wuttke, ein Palmer u. a. finden, obgleich sie an sich den Tanz „als natürlichen Ausdruck des frohen Vollgefühls des jugendlichen Lebens" nicht verwerfen, daß er jedenfalls große sittliche Gefahren mit sich bringe, ein Luthardt[358]) wenigstens, daß er „nicht für alle und alle Zeiten passe", auch in der Praxis „vielfach sinnlich übel verderbt" sei. Im allgemeinen aber kennt Luthard[359]) fast wie Herrmann nur „eine innere Verneinung der Welt" und zwar „sofern diese widergöttlich ist." Und seine Definition von „Vollkommenheit" beweist, daß die Negativität gegenüber der Welt auch bei ihm sehr zurücktritt. Er bestimmt sie „als stets fortschreitende Bethätigung der im Glauben an Gott in Christo wurzelnden Liebe nach Maßgabe des von Gott angewiesenen bestimmten Berufs in der Welt" oder „als stets zunehmende Erweisung der christlichen Sinnesweise." Abgesehen davon, daß in dieser Definition (ganz ähnlich wie bei Ritschl) die Vollkommenheitsfrage, die doch auf die Person und ihre Charakterbestimmtheit an sich geht, auf ihr Verhalten, ihre Thätigkeit abgelenkt ist, liegt doch wohl hier klar das vor, daß von Weltverneinung auch bei Luthardt höchstens als Mittel zum Zweck der Weltbeherrschung oder Weltverklärung im „Reich Gottes" u. dgl. die Rede sein kann. Und ähnlich steht Kähler[360]), bei welchem die bekannte immer neu aller „Weltflucht" entgegengehaltene Hinweisung auf die „Sauerteigskraft" des Evangeliums eine wesentliche

Rolle ſpielt, während allerdings bei Beſprechung der „Askeſe“ in jenem engeren Begriff der Selbſterziehung der „verneinende Zug, der ſich aus der Nachfolge Chriſti und ſeines Kreuzes ergibt“, zum Recht kommt.

Den extremen Gegenſatz zu jeder Ethik, in der das poſitive Wirken auf die Welt die beherrſchende Anſchauung für das chriſtliche Handeln iſt, vertritt auf evangeliſchem Boden nur die ſtreng myſtiſche Theologie, als deren klaſſiſchen hochedlen Vertreter wir Culmann[361]) anſehen. Deſſen ganze Ethik iſt von der Aneignung oder, wie er es nennt, Aſſimilation des Gotteslebens in drei, der Trinität entſprechenden Stufen beherrſcht. Die Beziehung auf die Welt kommt — ganz ähnlich, wie Luther in de libertate christiana die Selbſtzucht und die Nächſtenliebe zunächſt nur von dem Geſichtspunkt aus hereinbringt, daß der Chriſt eben noch im Leibe iſt — nur dadurch herein, daß wir gewiſſe Naturtriebe haben, alſo die Ethik für die Bezähmung und richtige Verwendung derſelben auch Regeln geben muß. Aber das chriſtliche Leben als ſolches iſt asketiſch, die Ethik Wiſſenſchaft der Askeſe (im weiteren Sinn). Das „Wirken“ iſt nur Mittel zum Zweck der Selbſtvervollkommnung. Die Chriſten „haben chriſtliche Werke zu thun, nicht damit dieſelben daſtehen, ſondern damit ſie ſelbſt, die chriſtlichen Subjekte, in ihrem Lebensſtand gefördert werden. Dies iſt der Hauptzweck, und wo dieſer verfehlt wird, da iſt alles vergeblich, mag auch der Vater im Himmel noch ſo ſehr durch das Werk geprieſen werden. Das Weſen der Frucht fällt nicht in die Außenwelt, ſondern in den Bereich unſrer eigenen Innerlichkeit.“ Und die chriſtliche Vollkommenheit iſt die erreichte dritte Stufe, die Aſſimilation des Geiſtes, die prophetiſche Stufe, wo der Chriſt „ein ausgewachſener Gottesmenſch, zum Mannesalter Chriſti heran-

gereift", in den selbständigen Vollbesitz des Geistes eingetreten zu einem „untrüglichen göttlichen Orakel geworden" (was freilich seit der Apostelzeit nicht mehr erreicht wurde) und „das geistige Leben ein so gewaltiges und vorherrschendes geworden ist, daß die Sinnlichkeit gänzlich abgestorben" ist. Der Einwand gegen diese Ethik wäre mehr als oberflächlich, daß auf diese Weise ein geistlicher Egoismus gepflegt und die Liebe zu den Nächsten oder den Brüdern von ihrem hohen Platz verdrängt werde. Denn wer Gott gleichgeworden ist, ist eo ipso auch, wie Gott, lauter Liebe; wer in den Geist verklärt ist, wirkt auch natura geistig, belebend, rettend u. s. f. Nein, mit solchem Gerede darf man solchen Anschauungen nicht kommen. Als ob ein Thomas von Kempen, ein Tersteegen u. s. w. nicht mehr in echt christlichem Sinn gewirkt hätten, d. h. Ströme des Lebenswassers von sich auf andere hätten überfließen lassen, als tausende von modernen „Wirkern" im Reich Gottes! Nein, aber übertrieben sind die Schilderungen Culmanns und halten die biblische Linie nicht ein.[362]) Doch können wir dies nicht weiter verfolgen.

Auch in Beziehung auf die Frage über des Christen Stellung zur Welt scheint uns Beck[363]) am meisten die neutestamentliche Anschauung zu vertreten, nur hat er leider sich nicht darauf eingelassen, die Begriffe „Welt", „Weltentsagung", „Weltverklärung" u. s. w. ausdrücklich wissenschaftlich, prinzipiell eingehend für sich zu untersuchen. Wir geben im Folgenden kurz unsre eigene Anschauung: indem der sich bekehrende Mensch Christum, den Gekreuzigten, Auferstandenen und Wiederkommenden, zu seinem Ein und Allem, Christi Wort zum Einen Lebensgesetz und die Gemeinschaft der Gläubigen zu seiner Bruderfamilie macht, gehört er als ein ἐκλεκτὸς gar nicht mehr der Welt, sondern dem Himmelreich, dem obern und

künftigen Organismus des Gotteslebens an, iſt von der Welt „innerlich", d. h. nicht bloß nach gewiſſen Grundſätzen, Anſchauungen oder gar Idealen u. ſ. w., ſondern natura real gelöſt, ſein eigentliches Lebenszentrum iſt gebildet und beherrſcht von dem Gut und der Kraft der obern Welt. Und ſo iſt er realiter ein Fremdling auf Erden, und ſein ganzes Verhalten zeigt das, zeigt, daß er eine andere Luft athmet, andere Ziele verfolgt, nach andern Maßſtäben urteilt, nach andern Motiven handelt, als die, welche Chriſto fremd ſind. Und dieſen ſeinen Charakter wahrt, behauptet und ſteigert er auch, je nach Bedürfnis und Gefahr, immer aber in frei-ſittlicher und individueller Weiſe durch diejenige Thätigkeit der Selbſtüberziehung, die man im engeren Sinn asketiſch nennt. Aber nicht bloß äußerlich, neben dieſer ſeiner eigentlichen Heimat (Phil. 3, 20) ſteht, ſolange er auf Erden iſt, eine irdiſche Heimat mit beſtimmten Aufgaben und Rechten, Gütern, ja auch Genüſſen, die Gott gegeben; nicht bloß neben dem, daß er Himmelsbürger iſt, iſt er Familienglied, Staatsbürger, Berufserfüller für das Diesſeits, ſo daß ſein Leben ein einfach dualiſtiſches wäre. Das iſt es faktiſch auch, weil und ſofern dieſe irdiſche Heimat Kosmos iſt im bekannten bibliſchen Sinn (1 Joh. 2, 15 f.), und ebenſo, weil und ſofern er ſelbſt den Himmelscharakter noch nicht durchgebildet hat. Aber an ſich iſt kein Dualismus, weil einesteils, ihn ſelbſt betreffend, dieſe Erdenheimat das Vorbereitungsgebiet, die ihn reif machen ſollende Schule für den Himmel iſt, und eben derſelbe Herr, welcher der König des Himmelreichs iſt, auch König der Erde iſt, ſein Herr Chriſtus. Ihm dient er mit allem Irdiſchen, was er nach Gottes Ordnung zu thun hat, daher freilich iſt er in allem, was er thut, zuerſt Chriſt, er erfüllt die Familien- und die Bürgerpflicht in Chriſti Geiſt, ſeine ethiſche Geſinnung in allem iſt

durch Ihn bestimmt; und bei allem hat er die Frage: fördert es mich im Verfolgen des Himmelsziels? im Auge. Aber er weiß (dies der Unterschied unsrer von der eigentlich „weltflüchtigen" Ansicht): treue irdische Berufserfüllung im Geist Christi fördert mich direkt in diesem Streben nach dem ewigen Gut; sie ist, wenn Jesu Geist mich dabei beseelt, gar nicht bloß etwas, was leider eben auch sein muß, was ich aber, als Himmelsbürger, doch nur so, wie ich muß, thue u. s. f.; sondern sie ist eine direkte Bethätigung meines Christusgeistes. Denn — andernteils — die Frage: „fördert es mich?" ist nicht wie Culmann meint, die einzig entscheidende, sondern ganz in dem Maß, als der Christus-, der Himmelsgeist den Christen beseelt, ist er voll Liebe, strömt Leben, Wohlsein, Freude auf andere aus. Und das ist wieder nicht ein Zweites neben dem, daß er im Himmel lebt; die Himmelssonne ist erhaben über die Welt, muß aber natura die Welt erwärmen und erleuchten. Für das ethische Leben des immer erst im Werden begriffenen Christen stellt sich dieses „muß" freilich zugleich als sittliche Forderung, ja als Gesetz heraus, zu dessen Erfüllung er sogar sich, weil der vetus Adam noch sich regt, zwingen muß; deswegen ist es aber doch natura die selbstverständliche Frucht des mit der Wiedergeburt gesetzten Baumes. Christliche evangelische Freiheit d. h. Thun des Gottentsprechenden aus innerem Trieb und innerer Kraft einerseits und Selbstbindung unter Christi Gesetz andererseits schließen sich nicht aus.

So glauben wir gegenüber den beiden Extremen, dem der bloßen Weltverneinung und dem des bloß positiven, weltbejahenden Wirkens die richtige Mitte gezeigt zu haben. Nicht eine Negation, sondern eine Position, aber nicht die Position der Welt, sondern die Position Jesu Christi als des Einen steht im Mittelpunkt. Aber mit dem σταυρὸς χριστοῦ

iſt freilich Weltverneinung gegeben, niemals Weltbejahung. jedoch Bejahung eben des Herrn auch in Seiner Welt und mit dem Ziel der ewigen Welt. Und niemals bildet ſich ein Chriſt, der ſo, wie wir geſchildert, ſteht, ein, er oder alle Chriſten zuſammen bauen oder machen das Reich Gottes. Sie ſind ſehr zufrieden, wenn ſie mit allem, was ſie thun, ſich vorbereiten und reif machen, auch da und dort mithelfen, andere Menſchen reif zu machen für das Reich Gottes (vgl. Kol. 4, 11). Dieſes ſelbſt iſt nie und nimmer Reſultat ihres ſittlichen Thuns, ſondern erſcheint durch eine Revolution, die der ganzen Welt ein Ende macht, durch eine Apokalypſe Gottes und Jeſu Chriſti, die herbeizuführen wir und die ganze Chriſtenheit nichts, rein nichts thun können. Und unſre Vollkommenheit, wie wir ſie auf Erden erreichen können, iſt etwas anderes, als das Vollendetſein, das im künftigen Reich Gottes uns zu teil wird (vgl. Phil. 3, 12. 15). Jene iſt pneumatiſche männliche Reife deſſen, der ganz Chriſto gehört, aber geretteter Sünder iſt und bleibt; das Vollendetſein aber iſt Aufgenommenſein in die Gottesherrlichkeit nach dem innern und äußern Menſchen. Das machen nie und nimmer wir.

Nur bei dieſer unſrer Anſchauung ſcheint uns der Einklang der dogmatiſchen und der ethiſchen Anſchauungen der poſitiven Richtung wirklich hergeſtellt. Da iſt das ſpezifiſche, das jenſeitige Weſen des Chriſtentums, die abſolute lebendige Gebundenheit an Chriſtum, den Herrn des überweltlichen und jenſeitigen Gottesreiches, und an ſein bibliſches Wort vollkommen gewahrt, gerade damit aber auch bewieſen, daß die Differenz zwiſchen poſitiver und liberaler Anſchauung durchaus nicht bloß dogmatiſch, ſondern weſentlich auch ethiſch zu erfaſſen iſt.

Vierter Abschnitt.

Resultat und praktisch kirchliche Konsequenzen.

1. Resultat über den Gegensatz der Richtungen.

Suchen wir zum Schluß ein kurzes Gesamtresultat aus unsrer Darstellung zu ziehen, so muß dasselbe, wie wir zu Anfang schon entschieden gefordert haben, die sachliche und die persönliche Seite der Frage aufs allersäuberlichste scheiden. Und auch in Betreff der sachlichen, d. h. der Frage: wie stehen die positive und die liberale Lehranschauung rein als solche zueinander? müssen wir wieder einen Unterschied machen, der dann für die praktische Konsequenzziehung von größter Wichtigkeit ist, und zwar in folgender Beziehung: es ist bei allen wissenschaftlichen Anschauungen sehr zweierlei, ob die betreffende Position in ihrer ganzen Tiefe, in ihrer ganzen Schärfe erfaßt und herausgestellt, sodann in ihren Konsequenzen nach allen Seiten hin rücksichts- und rückhaltlos klar bis zum letzten Ziel hinein verfolgt wird, oder ob die betreffende Position teils mit Anschauungen, die strenggenommen nicht recht mit ihr stimmen, zusammengedacht, teils an sich nicht schroff, sondern möglichst gemäßigt und mild eingenommen und in der Lehrdurchführung mehr oder weniger die Spitzen abgebrochen werden. Dieses weniger scharfe und schroffe Verfahren ist bei den betreffenden Theologen gar nicht

notwendig Folge von Unklarheit oder gar Heuchelei, ſondern es iſt möglicherweiſe teils die Konſequenz davon, daß eben jeder noch im Werden begriffen iſt und jeder ſeine Grenzen hat, teils iſt es durch die Beſchaffenheit des Gegenſtands der Wiſſenſchaft ſelbſt bedingt. Leider hat die Orthodoxie ſehr oft ſo gut wie die Heterodoxie vergeſſen, daß es ſich in der Theologie um Leben handelt. Das Leben aber iſt immer voller und reicher als das Denken und Reden; und ſo iſt es möglich, daß nicht bloß die Denkenden und Redenden ſelber perſönlich im Innerſten mehr in ſich haben, als ihre Lehre vermuten läßt, ſondern daß auch ihre Worte, die von ihnen gebrauchten Ausdrücke vielleicht für ſie nach ihrer Art des Erlebens und Redens weit mehr, etwas viel Reicheres, Höheres, Tieferes beſagen wollen, als die andern ſich dabei denken. Kommt es doch uns allen bei unſrem Urteil übereinander vor, daß wir z. B. ganz offenbare Inkonſequenzen bei dem andern da finden, wo dieſer ſich bewußt iſt, vollkommen konſequent zu ſein. Man denke nur an das Urteil über Luther, der nach modernen Darſtellern eine wahre Anſammlung von Inkonſequenzen geweſen ſein ſollte! Je reicher ein Geiſtesleben iſt, um ſo mehr kommt es kleinen Geiſtern als widerſpruchsvoll vor. Nun denn, wir unſrerſeits möchten, um ſo gerecht wie möglich zu ſein, dieſe Gedanken für unſer Urteil, namentlich über unſre Gegner, praktiſch verwenden; und zwar ſcheint uns daraus zu folgen, daß wir einmal beſtrebt ſein müſſen, möglichſt in ihre — wenn auch uns noch ſo fremden, ja ſonderbar anmutenden religiöſen und intellektuellen Gänge uns einzuleben, ſie von ſich aus verſtehen zu lernen, ſodann daß wir da, wo wir ſie anders verſtehen müſſen, als ſie verſtanden ſein wollen, doch ihren Verſicherungen glauben, z. B. ſie wollen Chriſto mit ihren Formeln weit mehr Herrlichkeit zudedicieren,

als wir darunter uns denken. Über die persönliche Frömmigkeit als solche wagen wir selbst dann, wenn wir in den Worten der betreffenden Schriftsteller ihren Hauch deutlich verspüren, kein Urteil, und vollends soll dasselbe in die Taxation des Wertes der wissenschaftlichen Anschauungen nicht eingreifen. Aber wichtig ist dieses Reservat, wornach wir die Möglichkeit aufrichtiger Frömmigkeit bei uns unfromm erscheinenden wissenschaftlichen Ansichten zugeben, für die nachher aufzuzeigende praktisch-kirchliche Folgeziehung. Nun aber andererseits: für die Beurteilung der Lehre als solcher können wir natürlich nur an die vorliegenden Äußerungen der Betreffenden und an den Sinn uns halten, den wir ihren Worten allein zuteilen können. Es ist naturunmöglich, daß wir z. B. einen Lehrausdruck, der nach unsrer gewissenhaftesten Erwägung eine Irrlehre bedeutet, deswegen für christlich oder gar kirchlich berechtigt erklären können, weil wir etwa beim Lesen des betreffenden Abschnitts den Eindruck haben, der Betreffende sei fromm und meine es ganz fromm. Eine Aussage z. B. über Christum, die direkt leugnet, daß er der persönlich präexistente wesenhafte Sohn Gottes, der (im Sinn des N. T.) Auferstandene und Wiederkommende ist u. s. f., können alle Positiven für absolut nichts anderes als eine schreckliche Irrlehre erklären, die sie unbedingt verwerfen und für durchaus unberechtigt in der Kirche erklären müssen, auch wenn sie dem betreffenden Redner subjektive Frömmigkeit abspüren sollten. Denn unsre Kirche ist auf die Lehre des reinen Worts gebaut, nicht auf die Frömmigkeit von Menschen. Über diese prinzipiell entscheidenden Punkte wollen wir doch einander ja nicht im Irrtum lassen. Soweit derartige Differenzen in dem vorliegen, was die beiden Richtungen je als ihre eigentliche „Lehre“ vortragen, müssen sie gegenseitig zueinander sagen:

„ihr habt einen andern Geiſt als wir.“ Das Subjekt „ihr“ aber iſt nach unſrer Anſicht in dieſem Satz gemeint im Sinn von „ihr eben als Vertreter dieſer Lehre“ und „ſofern ihr dies wirklich klar und konſequent ſeid.“ Über alles andere, namentlich den perſönlich frommen oder unfrommen Geiſt der betreffenden Menſchen, iſt hiemit nichts ausgeſagt.

Nun, wenn man den Gegenſatz der Richtungen in dieſem Sinn, betreffend die Frage, was ihre „Lehren“ und zwar in den zentralen Hauptpunkten prinzipiell, bei ſcharfer, tiefer, klarer und konſequenter Faſſung und Durchführung bedeuten, ins Auge faßt, ſo muß man nach unſrer Überzeugung — in dem eben beſprochenen Sinn — ſagen: ihr habt einen andern Geiſt als wir. In der That, abgeſehen von dem, worin einzelne Vertreter eben nicht „liberale“ Anſichten haben, das was an ſich „die liberale Auffaſſung des Chriſtentums“ heißen muß, und zwar hauptſächlich die dogmatiſche, aber auch (wo man konſequent iſt) die ethiſche, iſt eine prinzipiell und damit total andere, als die poſitive. Nur kurz ſei nochmals erinnert an die Hauptpunkte: auf der liberalen Seite iſt das eine entſcheidende die rein innere Glaubenserfahrung, welche eigentlich ſo viel als Offenbarung iſt; auf der poſitiven Seite iſt die objektiv-geſchichtliche That der manifestatio das Entſcheidende, und der Glaube iſt nur Rezeption des ebenfalls objektiv-göttlichen Zeugniſſes von dieſer Manifeſtation. Dort der Glaube zwar vermittelt, beziehungsweiſe irritiert durch das Bibelwort, dieſes iſt aber menſchliches Litteraturprodukt, eigentlich nur als ſynoptiſches und da nicht ohne Beſchränkung giltig, die Gemeinde, ihr Bewußtſein, ihr Chriſtusbild iſt die eigentliche Quelle des Glaubens; hier dagegen, auf poſitiver Seite die Gemeinde rein erſt (zudem inadäquates) Produkt des Bibelworts, das Gottes eigenes Wort iſt, der Glaube und ſeine

Erfahrung durchaus gebunden an dessen autoritatives Zeugnis. Dort wesentlich Innerweltlichkeit, Diesseitigkeit, Erhebung des Menschen über die Natur nur in Gefühl und Wille, durchaus dominierend die sittliche Anschauung des Christentums; hier dagegen Überweltlichkeit und Zukünftigkeit, reelles, beziehungsweise hoffendes Versetztsein in ein ewiges, transcendentes, einst erscheinendes Realitätensystem Gottes; die religiöse, aber (wo klare Erkenntnis) nicht bloß gefühlige, sondern mystisch-reale Auffassung herrschend. Dort ein Reich Gottes, das als das Ideal einer auf Erden zu erreichenden, durch der Menschen sittliche Thätigkeit produzierten Vereinigung der Menschen zum Leben nach den Zwecken und Gesetzen der Liebe vorschwebt, hier ein Reich der Himmel, ein oberer, real vorhandener Organismus von Gottesleben durch Christum uns aufgethan, von uns absolut nur rezeptiv angeeignet, erst mit dem Ende des ganzen Diesseits in einer neuen Welt erscheinend. Dort Christus, der mit Gott völlig, aber nur sittlich-religiös geeinte Mensch mit dem originalen Bewußtsein der Sohnschaft bei Gott und der Erhabenheit über die Welt, aber einem Bewußtsein, das wir ihm gleich nacherleben können; hier Christus wesenhaft Gott von Gott von Ewigkeit, Mensch erst geworden. Dort Christi Leben und Tod nur die mit Blut bewährte Berufserfüllung zur Gründung der Gemeinde des Reiches Gottes, d. h. einer religiösen Gemeinschaft, welche Mittel zum Zweck jenes diesseitigen Gottesreiches, der sittlichen Gottesherrschaft ist; hier dagegen Christi Leben die Darstellung und Durchführung der Herrlichkeit des Eingebornen, die Schaffung wirklicher Gottesgerechtigkeit für uns in Sich, dem Mittler, speziell sein Tod die stellvertretende, priesterlich opfermäßige Übernahme unsrer Strafe, unsres Gerichts. Dort das Historische an Jesu Leben, selbst die von den Aposteln einstimmig als absolut entscheidend be-

tonte Thatſache der Auferſtehung als dieſe Thatſache relativ religiös irrelevant, erſt ihre Nachwirkung in uns verſöhnend und erlöſend; hier dagegen das hiſtoriſche Leben Jeſu, vor allem Tod und Auferſtehung als Thatſachen, ganz abgeſehen von der ſubjektiven Wirkung in uns, verſöhnend, d. h. auf Gott ſelbſt objektiv einwirkend, ſeine Stellung zu uns ändernd, ſeinen Zorn ſtillend, ſeine Liebe uns erſchließend. Dort die hl. Schrift ein Menſchenwort, das auch ein „Gotteswort" d. h. einen religiöſen Kern enthält, den wir von unſrem religiöſen Bewußtſein aus als richtig anerkennen, ſonſt aber eben menſchlich mit einer für uns faſt ganz abgethanen „antiken" Weltanſchauung, nicht einmal in ſeinen Lehranſchauungen bindend; hier dagegen das Bibelwort Gottes Wort, die Bibel geboren aus dem göttlichen Geiſt der ſpezifiſchen Offenbarung, mit ihrem Geſchichts- und Lehrinhalt ſo, wie er um das „Wort im Wort" ſich gruppiert, unbedingt autoritativ, untrügliche Wahrheit. Dort die Sünde ein notwendiges Produkt der Naturentwicklung und zwar wie ſie von Anfang an war; hier die Sünde freie Willensthat, ein geiſtig Böſes. Dort das Sündenverderben der Menſchheit nicht Abfall von einem einſt geweſenen reinen Urzuſtand, ſondern nur Nichterreichen des Ideals; der Gegenſatz von einſt und jetzt durchaus weſentlich ſittlich gedacht, eben deswegen nur relativ, das Sündenverderben eben ein Defekt, und Chriſtus nur ein Bringer von ſittlichen Idealen, Motiven, Kräften. Hier dagegen das Sündeverderben der Menſchheit verſchuldeter Gegenſatz gegen einen einſt wirklich beſeſſenen Unſchuldszuſtand; der Gegenſatz von einſt und jetzt weſentlich religiös und zwar, wo konſequente Anſchauung herrſcht, religiös-ſubſtantial gedacht, als reale Abſcheidung von Gottes Leben, von der obern Welt und dem gegenüber in Chriſto ein ganz und ſpezifiſch Neues, die Erſchließung der Gottesgerechtig-

keit, justitia spiritualis, des transcendenten und künftigen Gottesreichs. Ebendaher dort — von Ausnahmen abgesehen — beim Christen kein bestimmtes Bewußtsein des Gegensatzes von Jetzt und Einst und des Übergangs aus dem Zustand des Unbekehrten in den des Bekehrten. Hier dagegen jedenfalls das selige Bewußtsein des Daß —, unter Umständen auch des Wann dieses Übergangs. Dort die Gemeinde Christi identisch mit der empirischen Kirche, der Geist Christi identisch mit dem Gemeindebewußtsein; hier (wo klare Konsequenz) die ecclesiola in ecclesia, ob in der Form des Konventikels oder in freieren Gestalten gedacht, jedenfalls eine spezifische und engere Brüdergemeinschaft der communio sanctorum. Dort alles asketische Christentum verworfen und mehr oder weniger unverblümt „weltliches Christentum" proklamiert, die Vollkommenheit in die irdische Berufserfüllung gesetzt, daher auch das Phantom eines christlichen Staats u. dgl.; hier dagegen (wo klare Konsequenz) die Weltverneinung anerkennt d. h. ein Christentum proklamiert, das im irdischen Leben und zwar namentlich auch durch treue Liebesarbeit die Menschen für das jenseitige künftige Herrlichkeitsreich vorzubereiten sucht, ein Christentum, das die Vollkommenheit als pneumatische Ausreifung des Lebenscharakters gibt und das ausläuft in den Seufzer: Ja komm Herr Jesu. Ja gewiß, mit alle dem ist doch streitlos ein prinzipieller und totaler Unterschied der beiden Auffassungen des Christentums ausgesprochen. Und niemand hat schärfer als Ritschl[364]) anerkannt, daß zwei Formen von Christentum, ja Religion unter uns vorhanden sind. Wir brauchen nicht zu zeigen, wie wir von seinen Bestimmungen des Unterschieds, die gewiß eine gar nicht lobenswerte Herabsetzung der gegnerischen Anschauung enthalten, denken, wenn er teils von „Gegensatz des unverständlichen neuplatonischen und des verständlichen

und praktischen Christentums", teils von „Laientum des undogmatischen Vorsehungsglaubens und der vollkommenen Frömmigkeit des Dogmenglaubens" redet.

Zwei entgegengesetzte Auffassungen des Christentums liegen vor. Die Frage ist nun eine doppelte, einmal: ist es wirklich das Christentum, was hier in verschiedner Spieglung erscheint? Und sodann, praktisch: kann ehrlicherweise in derselben Kirche, hauptsächlich im Dienst und Amt derselben die eine dieser Auffassungen mit der andern zusammensein und zusammenbleiben? Wir antworten auf beide Fragen: in gewissem Sinn und unter gewissen Bedingungen, aber auch nur unter solchen: Ja. Wir können den Extremen auf unserer eigenen Seite, die unter allen Umständen die eine d. h. die liberale Richtung für in dem Leben der Kirche überhaupt und absolut unberechtigt erklären, nicht beistimmen. Sie scheinen uns „liberal" mit „radikal" zu verwechseln. Die liberale Richtung hat zweifellos mit uns manches Gemeinsame; so schon die Bekämpfung gewisser Gegensätze, und man sage nicht, es sei das nur so der Fall, wie ja auch zwei total feindliche, sich hassende Mächte einen Krieg zusammen gegen einen gemeinsamen Feind führen können. Nein, es ist doch eine innere Verbundenheit, die uns, Positive und Liberale, treibt zum Kampf gegen Materialismus, Atheismus, Deismus, auch (freilich nicht alle Liberale) Pantheismus; ferner zum Kampf gegen die schlimmste ethisch-religiöse Gefahr der Jetztzeit, den Sozialismus, wie andererseits gegen Rom; zum Kampf gegen das sittliche Verderben des Volks, gegen die religiöse und kirchliche Gleichgiltigkeit u. s. w. Daß Liberale und Positive Bundesgenossen in hochwichtigen Aufgaben unserer Zeit sein können, beweist der evangelisch-soziale Kongreß, die innere Mission und der evangelische Bund, dem freilich die meisten Stimmführer der Positiven fremd ge-

blieben sind und bleiben werden. Aber auch vieles, was die Liberalen positiv lehren, ist als „christlich" von ihren Gegnern anzuerkennen. Nicht bloß vertreten sie, wovon nachher mehr, eine Seite, die nun eben einmal auch zum Ganzen der christlichen Wahrheit gehört, freilich mehr oder weniger im Extrem, sondern sie lehren alle die wirkliche Offenbarung Gottes in Christo, sie unterschreiben alle die johanneische Grundthese allerdings nicht in johanneischem Sinn): Jesus der Christ; sie erkennen an, daß die theologische Wissenschaft von der Bibel auszugehen hat und daß auch die kirchliche Lehre immer auf sie zurückgehen müsse; sie fassen alle (mehr oder weniger) die Erkenntnis Christi kraft des von den Evangelien gemachten Eindrucks als die Basis des Christentums und der Theologie. Freilich schon in diesen Punkten, vollends in jenen andern, wie „Trinität, Sünde, Versöhnung, Erlösung, Rechtfertigung, h. Geist, Kirche, Sakramente, Eschatologie" ist es großenteils kaum viel mehr als die jeweils oben angestellte These selber, z. B. „Christus unser Erlöser, unser einziges Heil" u. dgl., was wirklich gemeinsam ist; sobald man nach der Füllung des Rahmens schaut, verwundert man sich über den Unterschied. Und doch, — könnte man sagen — ist denn nicht schon die Anerkennung der einheitlichen These selber ein Großes? Wenn man bedenkt, daß immer unter den Menschen Verschiedenheit der Auffassung derselben Sache sein wird, ists nicht schon mit Freuden zu begrüßen, wenn nur die Sache als dieselbe anerkannt ist? Nun können wir von unserm Standpunkt aus freilich unmöglich diesen Gedanken ganz Recht geben. Man bedenke nur das eine: die Positiven erklären, das was man ihre „Auffassung" nennt, sei nicht ihre Auffassung, sondern es sei das die Auffassung oder vielmehr die Deutung, die Gott der Herr selber jener Einen Sache durch Seinen h. Geist in Seinem

Wort gegeben hat. Damit steht natürlich die Sache ganz anders, als wenn es sich bloß um verschiedene Auffassungen oder Vorstellungen von Menschen handeln würde. Und doch liegt gerade auch in diesem Punkt sozusagen eine ireniſche Handhabe. Die Positiven unterscheiden ja selbst wieder dasjenige in ihrer Lehre, was für sie streitlos gewiß *biblische*, also unantastbare göttliche Wahrheit ist, und dasjenige, was darin je ihr individuelles Verständnis ist, das sie nicht absolut sicher als objektiv biblisch bezeichnen können. Man denke z. B. an alles das, was *unsere* jetzige Art von wissenschaftlicher Bildung etwa von erkenntnistheoretischer, metaphysischer u. s. f. Färbung in unsere Reproduktion biblischer Wahrheiten hineinbringt. Nun von demjenigen, was so oder anders an unsrer „Auffassung" *unser* ist, *müssen* wir ehrlicher und bescheidener Weise zugeben, daß es als Auffassung eben koordiniert einer anderen, z. B. möglicherweise der liberalen Auffassung gegenübersteht. *Darüber*, aber auch absolut *nur* über das „Unsere" an unsrer Anschauung können wir, wie *Luther* in den Schmalkaldischen Artikeln sagt, mit Gelehrten, Vernünftigen oder unter uns selbst handeln.

Nun kommt aber noch ein weiteres in Betracht. Wir haben schon zu Anfang darauf hingewiesen, daß und inwiefern *die geschichtliche Entwicklung der Lehrauffassung des Christentums* ein Auseinandergehen nach zwei Linien hin notwendig mit sich bringen mußte. Es sei kurz wieder an den „Gottmenschen" erinnert; man darf nur dieses Wort nennen, so ist klar, daß in der näheren Erfassung dieser Persönlichkeit jetzt auf die menschliche, jetzt auf die göttliche Seite der überwiegende Nachdruck gelegt werden mußte. Und so steht's fast mit allem. Wir nennen nur die für unsere Zeit besonders ausschlaggebende Antinomie von wesentlich *sittlicher* und

wesentlich religiöser Auffassung des Christentums. Ja sogar: liegt denn etwas von jenen zwei Linien, in welchen die geschichtliche Lehrauffassung des Christentums in der Kirche vor sich ging, nicht irgendwie auch schon im Neuen Testament selber vor? Wir glauben, können es aber hier nicht genauer beweisen, daß mit unserer Wahrung seines Charakters als Gotteswords es ganz gut zusammengeht, den neutestamentlichen Männern auch individuell verschiedene „Auffassungen" der Einen Wahrheit zuzuschreiben. Freilich die neutestamentlichen Individualitäten stehen hoch über den späteren; sie geben immer aus dem Vollen, aus dem Leben geschöpfte Anschauungen. Aber ein Ansatz zu dem liegt doch vor, was dann in begrifflichen Lehren und Formulierungen auseinandertrat, als die menschliche, großenteils philosophisch beeinflußte Wissenschaft der Aufgabe sich unterzog, die biblischen Lebenswahrheiten oder, wie Beck es nennt, „Vollbegriffe" nach der Art des abstrakten, schulmäßigen Denkens und Redens in Erkenntnisse logisch-dialektischer und metaphysischer Art umzusetzen. Schon dieser Charakter der kirchlichen Lehrbildungen — hier stimmen wir Männern wie Harnack und Kaftan bei — verwehrt es, nur der einen derselben das absolute Recht zuzuschreiben, womit ja auch das Wesen geschichtlich-menschlicher Erscheinungen ganz verkannt wäre. Wenigstens kann doch kein Protestant als solcher so urteilen; kein moderner evangelischer Theolog, der wirklich wissenschaftlich zu urteilen fähig ist, wird etwa z. B. die alte protestantische Orthodoxie für die einzig berechtigte Theologie anerkennen. Man muß nur nie vergessen, von der Theologie, von der Wissenschaft reden wir, nicht von der Frömmigkeit oder Unfrömmigkeit, von Glauben oder Unglauben, auch nicht von den biblischen Lehrdarstellungen als solchen. Ferner erinnern wir uns an das, was zuerst darüber

geſagt wurde, daß ſehr oft der A in ſeinen Ausdrücken und Formeln weit mehr findet, als der B darin entdecken kann, ſo wird das Feſthalten beider Richtungen an gemeinſamen Theſen, wie „Jeſus der Chriſt, Jeſus das Eine Heil“ u. ſ. w. ſozuſagen eine Art von aufwiegender Bedeutung haben können gegenüber dem, was etwa die theologiſche Zerlegung und Deutung Ungenügendes gibt. Es iſt wenigſtens möglich, daß wir dem letzteren minus ein plus von erſterer Seite zu gut ſchreiben können. Müſſen doch auch wir ſelber von unſern Definitionen geſtehen, daß ſie alle weit nicht hinreichen, die Fülle und Herrlichkeit der Sache erſchöpfend auszudrücken; warum ſollen wir, die wir für uns gleichſam immer das Reſervat bereit halten, man ſolle uns ja nicht in dieſer oder jener Weiſe mißverſtehen und unſere Anſicht entleeren u. dgl., nicht auch den andern ähnliche Zugeſtändniſſe machen? Vollends wo wir doch zugeben, daß auch unſere Auffaſſung, ſoweit ſie nur „unſer“ iſt, eben auch eine individuelle iſt, eo ipso auch nur ein (wenn noch ſo bedeutendes) relatives Recht in Anſpruch nehmen darf?

Mit dem Geſagten iſt freilich auch ſchon die Grenze angedeutet, über die hinaus nach unſerer Anſchauung die poſitive Richtung in der Anerkennung der „Chriſtlichkeit“ der konſequent liberalen Aufſtellungen nicht gehen kann. Gleiches Recht oder Unrecht für alles menſchliche, aber durchaus nicht für das Göttliche und das Menſchliche! Man bedenke doch, was wir Poſitiven von unſerer Anſchauung über Chriſtum, die Bibel u. ſ. w. aus mit unbedingter Notwendigkeit ſtatuieren müſſen. Wir drücken es ſo mild wie möglich dahin aus: jene Grenze iſt bezeichnet durch das, was bibliſch noch möglich iſt. Für alles das, was wir bei nüchternem und beſcheidenem Urteil nur als „unſer“ bezeichnen müſſen, geben wir in dem Sinn, daß über die „Chriſtlichkeit“

oder „Unchristlichkeit“ unserer oder der entgegengesetzten Ansichten kein Präjudiz vorliegt, in thesi die Diskussion frei und müssen sie als eine Notwendigkeit für Wissenschaft und Kirche bezeichnen. Ohne die Hin- und Herbewegung verschiedener Auffassungen, wie sie ja zweifellos auch innerhalb der positiven Reihen vorliegen, wäre kein Geistesleben da. Ja noch mehr, auch wo wir gemäß unserer Überzeugung von dem, was biblisch sicher steht, das Präjudiz der Unchristlichkeit gegenüber gewissen Meinungen haben, können wir es bis zu einem gewissen Grad nicht verwerfen, daß auch in den sogenannten christlichen Staaten die Diskussion für den Gegensatz von direkt widerchristlichen und christlichen Anschauungen freigegeben wird. Die Kirche als solche soll direkt Widerchristliches nicht dulden, der Staat als solcher wird in dem Gebiet des wissenschaftlichen Kampfes, soweit derselbe in den gehörigen Schranken sich hält, auch Angriffe auf das Christentum frei lassen müssen; denn, wie eine Erinnerung an Strauß, Renan u. s. w. zeigt, hat auch solcher Kampf oft nur zur Förderung christlicher Erkenntnis gedient. Aber wir unsrerseits stehen natürlich solchen Ansichten gegenüber ganz anders da, als gegenüber Angriffen, die sich nur auf das „Unsere“ in unserer Überzeugung richten. Dem letzteren gegenüber ist es uns, je nach Befund, möglich, auszusprechen, daß hier in der That nur verschiedene Auffassungen des Gemeinsamen kämpfen; dagegen ist uns dieses Zugeständnis da rein unmöglich, wo nicht unsere Ansicht, sondern die sonnenklare biblische d. h. göttliche Position selber angetastet oder gar negiert wird. Und das geben ja auch die Liberalen (im Unterschied von den Radikalen) für all das zu, was auch nach ihrer Ansicht zweifellos letzte, übereinstimmende biblische Grundanschauung ist. Eine Theologie, die den johanneischen Satz „Jesus der Christ“ oder die die Gottessohnschaft

Christi überhaupt leugnen würde, erkennen auch die Liberalen nicht mehr als christlich an. Und bloß deswegen, weil wir diesen Standpunkt konsequent weiter verfolgen, kann man uns gewiß nicht mit Recht den Vorwurf der Voreingenommenheit, der bloßen Autoritätsstellung u. s. f. machen. Mögen doch endlich alle, die Theologen sind, es ehrlich gestehen: wir wären keine Theologen, wenn wir nicht „eingenommen", nicht durch eine „Autorität" bestimmt wären. Nun denn: wenn die zweifellos biblische zentrale Glaubenswahrheit geleugnet wird, da können wir der betreffenden Theologie (von den Personen reden wir nicht), soweit sie diese Negation ausdrückt, *das Prädikat wirklicher Christlichkeit nicht geben*, sondern müssen unverblümt sagen: diese Anschauung ist unchristlich, widerchristlich. Selbstverständlich aber ist, daß oft dieselbe theologische Gesamtansicht in der einen Beziehung christlich, in der andern widerchristlich sein kann; es fehlt ja selten an Inkonsequenzen.

Wenn man nun aber fragt: *was* ist denn die „zweifellos biblische zentrale Glaubenswahrheit" und „wer stellt sie fest?" so lassen wir vorerst noch die Hinweisung auf Recht und Pflicht *der Kirche*, dies durch ihre confessio zu thun, bei Seite und antworten auf die erste Frage: das ist „*das Wort im Wort*" oder der *consensus biblicus*, und auf die zweite: das thut die Theologie in *gewissenhafter Erforschung* der Bibel; und hiefür ist sie völlig frei d. h. an nichts, als eben an die Bibel selbst gebunden. In dogmatischer Beziehung ist diese Bindung nach unserer Anschauung zunächst nur eine *formale*, d. h. wir können an sich eine Theologie dann, aber auch nur dann für eine wirklich-christliche anerkennen, die zum voraus erklärt, daß für sie das, was sie ehrlicherweise als den consensus biblicus erkennt, die Wahrheit ist. Leugnet dies eine Theologie direkt oder liegt ganz offenbar faktisch

vor, daß sie ihre eigenen „Erfahrungen" oder die Diktate des Zeitgeistes, einer Zeitphilosophie u. s. w. den Meister über den Bibelglauben sein läßt, so ist sie insoweit, als diese Stellung zur Bibel in ihr zu Tage tritt, für uns zum voraus unchristlich. Eine Theologie z. B., die erklärt, überhaupt an das was die Apostel Jesu Christi glaubten und als Glaubenslehre verkündigten, nicht gebunden zu sein, steht eo ipso auf widerchristlichem Boden; denn Jesus hat uns ans Lehrwort seiner Apostel gebunden. Was etwa eine solche Theologie doch wirklich Christliches enthält, das hat sie nicht wegen, sondern trotz jenes ihres Standpunkts. Dagegen müssen wir neben der absoluten Forderung des „daß" der Anerkennung des apostolischen „Worts im Wort" für die Einzelnfestsetzung des „was" und „wie" der theologischen Untersuchung volle Freiheit zuerkennen. Und ich persönlich glaube, daß ein konsequent biblischer Theolog, ein echter Schüler Luthers, in thesi den Satz aussprechen muß: wenn man mir heute bewiese z. B. daß bei Paulus und Johannes und sonst die persönliche Präexistenz Christi nicht gelehrt sei, so dürfte ich dieselbe nicht mehr als Glaubenslehre hinstellen. Allein faktisch steht es nun so, daß eine διδαχὴ τῶν ἀποστόλων, eine gewisse Summe von gemeinsamen Glaubensanschauungen Jesu und der Apostel — aber nicht in Form eines Kodex formulierter Lehrsätze, sondern eben von lebendigen Anschauungen — sicher aus dem Neuen Testament zu erheben ist. Dabei muß aber für einzelne Zentralwahrheiten anerkannt werden, daß eine stufenmäßige Entwicklung der Lehranschauung der Apostel ziemlich genau nachgewiesen werden kann, daß man also den consensus biblicus teils von unten aus, von derjenigen Stufe, mit welcher erst die Lehrbildung im eigentlichen Sinn beginnt, teils von oben aus, von derjenigen Stufe, mit der

sie ihre Höhe erreicht hat, ausdrücken kann. So hauptsächlich in der Lehre von Christi Person und Werk. Uns scheint der Nachweis nicht schwer zu sein, daß nach Tod und Auferstehung Jesu die Vertiefung der Apostel teils ins Alte Testament, besonders Jesaja 53 (man erinnere sich, was der „Knecht Gottes" in den Reden des ersten Teils der acta für eine Rolle spielt), teils in die Reden Jesu dieselben immer weiter geführt hat (vgl. Joh. 16, 12 ff.). Wir müssen uns aber hier mit dieser Andeutung begnügen. Nun scheint uns die unterste Stufe dieses Prozesses in den genannten Aktareden, die höchste bei Johannes vorzuliegen; aber da Gott uns alle apostolischen Schriften gegeben hat, so wird ein consensus biblicus von demjenigen nicht statuiert, der bloß die Anschauung jener Aktareden oder auch die der Synoptiker (so wie man diese meistens faßt) mit Ausschluß der höheren und höchsten für die richtige erklärt, sondern nur der, welcher, wenn er auf jener Anfangsstufe steht, anerkennt, daß das die Elementarstufe ist, die ihn mit Gottes Hilfe immer höher und tiefer führen wird, und daß Paulus und Johannes das Tiefste und Höchste geben, was allerdings er noch nicht ganz zu fassen vermag. Freilich umgekehrt muß der, welcher auf der höchsten Stufe steht, die Anfänger nicht verachten und als Ungläubige verdammen, sondern eben als Anfänger anerkennend ihnen liebevoll und weise weiter zu helfen suchen. Ein Verfahren, das leider unsere Kirche und viele Orthodoxen nicht eingehalten haben. Nun möchte deutlich sein, was wir hienach als biblisch giltig und ungiltig im allgemeinen anschauen. Um nur Einen Punkt in concreto zu nennen, man mag die Christologie jener Aktareden so nieder wie man will fassen, das bringt niemand aus ihnen hinaus, daß sie die leibliche Auferstehung Christi für einen — ja vielleicht den Grundartikel des Glaubens erklären. Eine Theologie also, die

hieran rüttelt, ist an diesem Zentralpunkt antichristlich, selbst von der niedersten Stufe christlicher Glaubenserkenntnis aus beurteilt. Man könnte die Sache noch nach verschiedenen Seiten hin deutlich machen; wir hoffen aber gezeigt zu haben wie wir's meinen. Genau in dem Grad, als eine Theologie den biblicus consensus anerkennt und vertritt, ist sie christlich, und genau in diesem Grad können Positive und Liberale mit einander, auch wenn sie sich sagen müssen: „ihr habt einen andern Geist als wir", als mit geistigen, christlichen Individualgeistern verhandeln. Alles das aber, was dem consensus biblicus direkt zuwider ist, ist für uns ein „anderer Geist", als unsere Theologie ihn haben möchte, im Sinn des „un- und widerchristlichen Geistes". Und hiefür kann man ehrlicher Weise nur wünschen, daß offen und unverblümt das Tafeltuch entzweigeschnitten werde.

Mit alledem aber ist über die Personen noch gar nicht geurteilt. Da wir dies völlig abweisen, so können wir hier nur einige, zugleich die sachliche Seite betreffende Bemerkungen machen. Die eine geht auf die Thatsache, daß — wie das Glaubensleben selber — so auch die Theologie eines jeden einen Werdeprozeß darstellt. Und bei diesem ist durchaus nicht bloß das der Fall, daß eine von vornherein schon christliche Theologie immer christlicher wird, sondern es kommt auch vor, daß früher vorhandene direkt un- und widerchristliche Anschauungen allmählich ausgestoßen oder doch korrigiert und gemildert werden. Es wäre vielleicht nicht so sehr schwierig, etwas derartiges an einzelnen liberalen Systemen nachzuweisen. Überhaupt aber muß doch eine gerechte Beurteilung auch gegnerischer Theologie das im Auge behalten, was auf eine solche Entwicklung und Selbstkorrektur hinweist, und es muß also möglicherweise das Votum dahin gehen, daß in dem betreffenden System

trotz dieſer und jener widerchriſtlicher Anſchauungen manches enthalten ſei, von was wir ſagen müſſen, es ſei ſchon echt chriſtlich oder es könne noch hiezu werden. Über den ganzen Geiſt aber und deſſen Chriſtlichkeit entſcheidet immer die Intenſität der bibliſchen Haltung des Ganzen. — Sodann ſollten alle Theologen unſrer Zeit darüber einverſtanden ſein, daß aus der wiſſenſchaftlichen Sprache alles Zweideutige völlig verbannt werde. Man kann wohl etwa noch darüber ſtreiten, ob nicht in der Rede vor der Gemeinde gewiſſe, ihr nun eben einmal unentbehrliche Lehrausdrücke auch von ſolchen gebraucht werden dürfen, die eigentlich deren Bedeutung verwerfen. Uns perſönlich wäre es freilich z. B. unmöglich, von „Auferſtehung“ Chriſti in einer Predigt zu reden, wenn wir das, was die ganze Kirche darunter verſteht, für ein Mährlein oder doch für eine ſehr dubiöſe Sache hielten. Vollends aber in der Sprache der wiſſenſchaftlichen Theologie ſollte alles abſolut verpönt ſein, womit die Leſer, ſoweit ſie überhaupt urteilsfähig ſind, nicht den Sinn verbinden müſſen, den der Autor im Auge hat. Sollte wirklich die Bitte nicht erhörbar ſein, daß die Theologen lieber auf „Namen“ und „Titel“, bei welchen für ſie das Geſagte ſicher zutrifft, ganz verzichten mögen, wie z. B. „Gottheit Chriſti“ (auch „Gottesſohnſchaft“ möchte faſt hieher gehören), „Auferſtehung“, „Verſöhnung durch Jeſu Blut“, „h. Geiſt“, ja auch „Schöpfung“, „Wunder“ u. ſ. f.? Würde nicht, wenn dieſe Bitte erhört würde, bald erfreuliche Klarheit geſchafft? Und wenn auch die Prediger ähnlich verführen, würde dann nicht einer der bedeutendſten Übelſtände, ein wahrer Jammer unſres Kirchenlebens, ſchwinden, nämlich daß die Zuhörer faſt bei jedem Prediger immer neu fragen und — oft vergeblich — forſchen müſſen, wie denn bei ihm die allerwichtigſten und allergewöhnlichſten Ausdrücke zu ver-

stehen seien? Man meine doch nicht, gegen diese Bedenken mit dem Gerede durchzukommen, der Prediger dürfe doch Termini gebrauchen, die auch bei ihm vollberechtigt seien für das, was er meine. Wer hierauf pocht, ignoriert mit tiefem Unrecht, daß es sich um die Kirche und deren heiligste Lehren handelt, daß der Pfarrer nicht als Privatmann auf der Kanzel und in der Katechese redet.

2. Praktisch-kirchliche Konsequenzen.

Mit dem vorhin Gesagten sind wir bereits auf das Gebiet des kirchlichen Lebens übergeschritten und haben damit begonnen, die praktischen Konsequenzen unsrer Auffassung des Unterschieds der beiden Richtungen aufzuzeigen. Es kann sich freilich hier nur um skizzenhafte Andeutungen in dieser Beziehung handeln. Zwei Fragen sind die wichtigsten, die erste betrifft das Bekenntnis der Kirche und der Pfarrer Verpflichtung auf dasselbe mit den Konsequenzen, die hieraus für Lehrfreiheit und Lehrgebundenheit, Disziplinarverfahren u. s. w. sich ergeben. Die zweite geht auf die theologische Vorbildung der künftigen Pfarrer, das Verhältnis der theologischen Fakultäten und ihrer Lehrfreiheit zur Kirche u. s. f.

Wir haben oben von der Aufgabe der theologischen Wissenschaft gesprochen, wonach sie immer klarer und bestimmter das „Wort im Wort", die Lehrsumme der h. Schrift aus derselben herauszustellen hat. Diese Arbeit wäre eine einseitige, wenn nicht daneben — zwar nicht ohne lebendigen innern, aber ohne offiziellen Zusammenhang mit derselben, also an und für sich ganz selbständig die Arbeit der Kirche als solcher herginge, womit sie ihre Fassung des „Worts im Wort" von Zeit zu Zeit in „Bekenntnissen" ans Licht

stellt. Je mehr die Kirche sich bei diesem Geschäft direkt zusammenthut mit jener Arbeit der theologischen Wissenschaft, um so weniger kommen Bekenntnisse im vollen Sinn des Worts heraus; es ergeben sich dann, wie z. B. die Konkordienformel zeigt, Schularbeiten, die mehr oder weniger ungeeignet sind zu Bekenntnissen der Gemeinde zu dienen. Eine größere Thorheit könnte unsre Zeit nicht begehen, als wenn etwa die verschiedenen Kirchenregierungen eine Kommission von Theologen mit Fertigung eines neuen Bekenntnisses beauftragen wollten. Ein echtes Bekenntnis wird nicht „gemacht", sondern es „wird", oder vielmehr es entspringt lebensvoll dem Geist einer kirchlich bedeutungsvollen Epoche, wie er in dem Heros oder den Heroen der Zeit lebt und mit einer die Menge fortreißenden Gewalt sich geltend macht. Derjenige, der ein solches Bekenntnis „macht", muß ebenso ein wissenschaftlicher Theologe, wie ein Kirchenmann im höchsten, d. h. im göttlichen, ja nicht im Kanzleistil sein. Und was er bekennt, das muß das „Wort im Wort" so sein, wie es die Zeit braucht für ihre neuen Aufgaben, namentlich gegenüber neuen Abweichungen; ein echtes Bekenntnis muß kurz, schlagend, gewinnend, aber auch verwerfend sein, dem confitemur muß das damnamus zur Seite gehen. Nach unsrer Überzeugung tragen von unseren lutherischen Bekenntnissen nur die Augustana, und auch diese bloß im ersten Teil, und die Schmalkaldischen Artikel diesen echten Bekenntnischarakter an sich.

Die Bekenntnisse haben ihre Zeit. An die Zeit der Bekenntnisse aber schließen sich die langen Jahrzehnte, vielleicht Jahrhunderte der Epigonen; diese leben, zehren von der Epoche des Bekenntnisses; aber je länger je ferner tritt ihnen dieselbe, je länger je mehr fehlt es an allgemeinem Verständnis der Bekenntnisse, je länger je tiefer tritt das Bedürfnis eines neuen

Bekenntnisses hervor. Wenn aber die Kirche ihren nun seit bald zwei Jahrtausenden behaupteten Entwicklungscharakter nicht radikal ändern, wenn sie eine neue Reformation, keine Revolution machen will, so muß jeder, der ein neues Bekenntnis ersehnt, sich darüber klar sein, daß das neue Bekenntnis die alten nicht aufheben oder auch nur wesentlich limitieren, sondern neu bejahen, aber mit besonderer Klarheit und Schärfe in dasjenige Licht stellen muß, durch das die Irrtümer seiner Zeit grell beleuchtet und abgewiesen werden. Wer ein wenig Sinn für eine im Geiste der Reformation vor sich gehende Entwicklung der Kirche hat, der wird darüber nicht im Zweifel sein, daß ein Bekenntnis, das heute in positiver Fortsetzung der reformatorischen Linie zu stand käme, unter den errores hujus temporis z. B. das Meiste aus der Ritschl'schen Theologie mit dem damnamus belegen würde. Ein Bekenntnis, welches dies nicht thäte, sondern gar, wie manche Männer dieser Richtung hoffen, die Ansichten dieser Schule für orthodox erklären würde, wäre revolutionär.

Allein eine andere Frage ist nun nicht bloß die praktische, ob die Kirche wirklich bei allseitiger Erwägung der Verhältnisse, also temporum ratione habita, eine Notwendigkeit mit solchem damnamus vorzugehen, anerkennen und danach handeln müsse — was wir hier nicht zu untersuchen haben, sondern hauptsächlich: ob denn bloß zu einem solchen damnamus gegenüber den errores hujus temporis Anlaß vorliege? Wird diese Frage rundweg bejaht, dann würde unsre ganze bisherige Ausführung über den Unterschied der Richtungen so verstanden und angewendet werden müssen, daß wir überhaupt der liberalen Richtung alles und jedes Existenzrecht in der Kirche und ihrem Dienst absprechen würden. Daß dies nicht unsre Ansicht ist, geht doch wohl

aus allem, was wir gesagt, hervor. Wir glauben im Gegenteil gezeigt zu haben, daß, warum und inwieweit auch in der liberalen Theologie unsrer Zeit das, was man gewöhnlich einen „berechtigten Kern" nennt, vorhanden ist. Von der Seite des kirchlichen Interesses aus angesehen bedeutet dies: es ist ein religiös-sittliches Bedürfnis vorhanden, auf welches uns die liberale Theologie mit besonderer Energie aufmerksam macht, und dieses muß die Kirche anerkennen und muß demselben in dem, was sie Neues werden läßt, die gehörige Befriedigung entgegenbringen. Wie das etwa in einem neuen Bekenntnis vor sich ginge, haben wir nicht weiter zu untersuchen. Nur erinnert sie an die Lehre vom Reich Gottes, auch an die von der h. Schrift, welche beide in den alten Bekenntnissen ganz in den Hintergrund gestellt sind und gegenwärtig immer dringender eine klärende, abschließende Behandlung verlangen. Ehe aber ein neues Bekenntnis da ist, ist es die Aufgabe der Theologie, für deren Inangriffnahme die Kirche ihr danken muß, auf die Punkte hinzuweisen, wo neue Fragen neue Antworten verlangen und die Beantwortung derselben teils anzudeuten teils anzuregen. Und so gewiß die richtige Antwort nur auf Grund des Alten, d. h. durch positive Weiterentfaltung der konfessionellen Lehre gemäß der h. Schrift gewonnen werden kann, so gewiß müssen doch die beiden Richtungen der Theologie an dieser Arbeit zusammenwirken, wenn nicht die bloße Einseitigkeit das Resultat sein soll.

Die praktische Konsequenz von dem allem wird sein, daß möglichst ein modus procedendi gefunden werden muß, der das Interesse des kirchlichen Konservativismus, das auf Beibehaltung und fortwährende Geltung der kirchlichen Bekenntnisse auch gegenüber hodierni errores geht, und dasjenige Interesse, das auf freie Fortbewegung in der wissen-

schaftlichen Erkenntnis der christlichen Wahrheit geht, gleichsehr zu befriedigen sucht und weiß. Nach unsrer persönlichen Überzeugung ist dies dann, aber auch nur dann in gesunder und heilbringender Weise der Fall, wenn mit rückhaltlosem Glauben die h. Schrift als die unbedingte Norm oder besser gesagt: als die Quelle, als die lebendige Kraft und das Gesetz des ganzen Lebens, sowohl des der Kirche, als der theologischen Wissenschaft anerkannt und wirklich verwendet wird. Alles dies nicht im Sinn des bloßen äußerlich autoritativen Buchstabendiensts, noch weniger in dem Sinn der heuchlerischen Scheinanerkennung eines Buchs, in quo quaerit et invenit sua dogmata quisque, sondern im Sinn der pietätsvollen Anerkennung des biblischen Gotteswords und des pneumatisch-gesetzlichen Gehorsams gegen dasselbe. Damit ist freilich die Forderung gegeben, daß theologischer Radikalismus, also besonders Antibiblizismus innerhalb desjenigen Kreises der öffentlichen Lebensordnungen, der uns hier beschäftigt, d. h. nicht bloß innerhalb der direkten Kirchenämter, sondern auch innerhalb der theologischen Fakultäten nicht geduldet werden soll. Daß der Staat außerhalb dieses Kreises, z. B. etwa in seinen philosophischen Fakultäten, wissenschaftlichen Radikalismus in religiöser Beziehung — soweit er nicht zur wüsten Stürmerei wird — dulden kann, haben wir bereits angedeutet, aber hier nicht weiter zu verfolgen.

Sobald man nun die vorhin aufgestellte Forderung konkret anwendet, wird sie hauptsächlich zu der Frage der Verpflichtung und zwar zunächst der der Kirchendiener, der Pfarrer, sodann der der theologischen Wissenschaftsvertreter, der Professoren, und endlich zu der Frage, was für die werdenden Pfarrer, die Studierenden der Theologie, betreffend die Gestaltung ihrer Zubereitung für ihren künftigen Beruf aus diesen Erwägungen sich für Konsequenzen ergeben.

Die Pfarrer betreffend, so scheint uns einmal der Satz unwidersprechlich zu sein: wenn die Kirche ein Bekenntnis hat, so muß sie es — durch ihren Diener — auch wirklich immer neu (liturgisch) bekennen. Dieser Diener handelt dabei als Mund der Kirche, und er kann als solcher mit bestem Gewissen „bekennen", auch wenn nicht alles einzelne im Bekenntnis derjenigen Glaubenserkenntnis, die er in der betreffenden Periode seiner Entwicklung erreicht hat, ganz genauen Ausdruck gibt, vorausgesetzt, daß er im allgemeinen mit gutem Gewissen der Gemeinde gegenüber das Bekenntnis als die auch nach seiner Überzeugung wesentlich treue Wiedergabe des Glaubens der Kirche vertreten kann. Aber nicht bloß liturgisch „bekennen" soll er das „Bekenntnis", sondern er soll auch ihm entsprechend lehren. Da scheint uns nun wieder folgender Satz unwidersprechlich: wenn das Bekenntnis der Kirche die Bedeutung haben soll, die ihm die Kirche zuschreibt, so muß sie verlangen, daß die Pfarrer für das, was sie lehren, auf das Bekenntnis verpflichtet werden. Ehe wir fragen: wie?, ist eine Vorfrage zu erledigen, eine Ansicht über die Amtsverpflichtung, die in unsrer Zeit manchmal als das lösende Wort für alle Schwierigkeiten anempfohlen wird. Man sagt: diese Verpflichtung sei jedenfalls nur theologisch, nicht juristisch zu verstehen. Meint man hiebei unter „theologisch" das, daß die letzte Entscheidung in das Gewissen gelegt, sowie das, daß in der Aburteilung des einzelnen Falls, z. B. einer Lehrabweichung, durch die Behörde nicht bloß der Buchstabe der Verpflichtungsformel, sondern auch das ins Auge gefaßt werden solle, was dem Pfarrer aus seiner theologischen Anschauung etwa für Schwierigkeiten, auch Unklarheiten u. s. f. erwachsen sind, ferner wie derselbe theologisch etwas viel Besseres, Tieferes, Höheres u. s. w. gemeint hat, als der Wortlaut seines Lehrvortrags

vermuten ließ u. s. f., so haben wir natürlich hiegegen nichts, außer das einzuwenden, daß wir nicht verstehen, wie dies zu dem Gegensatz „nicht juristisch — sondern theologisch" berechtigen soll. Offenbar aber meint man die Sache vielmehr so, daß der zu verpflichtende Pfarrer selbst (und dann auch die Behörde) seine Verpflichtung gar nicht nach ihrem Wortsinn, sondern in derjenigen Umdeutung verstehen dürfe, welche ihm etwa seine theologische Schule als die für unser Zeitbewußtsein passende u. dgl. empfiehlt. Wenn die Sache in dieser Weise, die an das erinnert, was wir oben über die zweideutigen Ausdrücke gesagt haben, verstanden werden soll, so müssen wir aufs allerentschiedenste protestieren. Eine amtliche Verpflichtung ist selbstverständlich juristisch zu verstehen und anzuwenden. Das liegt in ihrem Begriff. Wenn z. B. die Verpflichtung dahin geht, daß der Pfarrer genau gemäß der Augustana zu lehren habe, so wäre es kein „theologisches Verständnis", sondern eine einfache Unredlichkeit, wenn er trotzdem sich für berechtigt hielte, das Gegenteil von dem, was die Augustana lehrt, zu predigen. Zudem bedenke man doch, daß man mit dem Gegensatz „nicht juristisch — sondern theologisch" eine entsetzliche Last auf das Gewissen legt und fast dazu anleitet, klare Worte für unklar zu halten oder sich darüber abzuarbeiten, ob sie so oder so „theologisch umgedeutet" werden können.

Eine ganz andere Sache aber ist der Wunsch, den wir von Herzen teilen, daß die Verpflichtungsformel selber, und zwar eben in ihrem klaren, nicht mißzuverstehenden Wortlaut, so gehalten sei, daß mit gutem Gewissen jeder ein Pfarrer der Kirche sein kann, welcher ein biblischer Theolog zu sein, den biblicus consensus — wie er ihn nun als ehrlicher Mann fasse — zu lehren und die Pietät gegen das Bekenntnis strengstens

in ſeinem und der Gemeinde Leben zu wahren heilig entſchloſſen iſt. Daraus folgt, daß wir einesteils, wie dies z. B. in Württemberg[365]) der Fall iſt, eine poſitive und eine negative Bindung unterſchieden haben wollen, jene etwa in der Form: „nach der h. Schrift lehren", dieſe etwa „in nichts die Lehre des Bekenntniſſes antaſten"; andernteils aber daß wir die Forderung der Biblizität und der Pietät gegen das Bekenntnis überhaupt lebendig betont wünſchen. Wir glauben, daß etwa folgende Form die richtige und eine ſolche wäre, bei der auch diejenigen Männer der liberalen Richtung, die nicht ihren Subjektivismus und ihre bibelkritiſche Poſition zum Einen Herrſchenden machen, durchkommen können. Der Pfarrer, ſagen wir, ſoll ſchwören, nur und ganz die neuteſtamentliche Wahrheit zu verkünden, überhaupt all ſeine Lehre aus der h. Schrift zu ſchöpfen und nach der h. Schrift zu geſtalten, auch alles zu thun, damit die h. Schrift in ſeiner Gemeinde heilig gehalten, lebendig erkannt und ihr Wort ins Leben umgeſetzt werde! Und ſodann ſoll er ſchwören, diejenige Faſſung der neuteſtamentlichen Wahrheit, welche die Kirche in ihren Bekenntniſſen, beſonders apostolicum und augustana vorträgt, in ſeinen amtlichen Vorträgen nicht anzutaſten, vielmehr alles zu thun, daß das Bekenntnis der Kirche in der Gemeinde bekannt und hochgehalten und die Treue gegen die Kirche befördert werde. — Wie derjenige, der nicht geloben kann, das was er ehrlich für neuteſtamentliche Wahrheit hält (und wär's nur jener von unten konſtruierte biblicus consensus) zu lehren und durchaus nach der Bibel ſich zu richten, in ein Pfarramt der auf die Bibel gebauten Kirche ſich eindrängen mag, verſtehen wir nicht. Ebenſo nicht, wie dies jemand thun mag, der nicht Pietät gegen das Bekenntnis der Kirche als heilige Pflicht anerkennt. Warum gründen denn die, die alſo ſtehen, nicht eine neue Kirche? Andererſeits

wird ein vernünftiger und nüchterner Positivismus als möglich zugeben, daß unter den gegebenen Voraussetzungen, beziehungsweise Einschränkungen auch ein liberaler Pfarrer segensreich in unserer Kirche wirken kann. Diese unsere empirische Kirche besteht ja aus ganz verschiedenartigen Personen mit allerhand Bedürfnissen, auch solchen, die vielleicht ein Liberaler besser befriedigen kann, als ein Positiver, weil jener etwa mehr in die geistige und gemütliche Verfassung der Betreffenden sich hineinversetzen kann als dieser. Nach unserer Ansicht ist es allerdings dem Liberalismus nur möglich, mit einer Art von gesetzlicher Vorarbeit in den Vorhof, nicht in das Heiligtum des Evangeliums einzuführen. Das z. B. was wir über die Christologie der Ritschl'schen Schule gesagt, möchte dies unbedingt beweisen. Aber wir begrüßen jeden, der nur auch ernstlich im Vorhof steht und arbeitet, mit Freuden; nur das weisen wir entschieden ab, daß man sich gebärdet, als sei der Vorhof schon das Heiligtum; und das fordern wir absolut, wenn Anerkennung der Möglichkeit des Zusammenarbeitens sein soll, daß die h. Schrift als unbedingte Norm der Lehre anerkannt werde. Damit wird insbesondere die Gemeinde auch frei dem Pfarrer gegenüber, wird nicht bloß berechtigt, sondern ausdrücklich aufgefordert, des Pfarrers Lehren nach der h. Schrift zu prüfen. Und darin liegt auch die Pflicht oder das Recht, dessen etwa vorkommende Anwendung vonseiten altgläubiger Gemeindeglieder denselben manchmal bei liberalen Kirchenmännern so sehr verübelt wird, august. 28, 23; apol. 28, 20 f.: quando impia (oder contra evangelium) docent, non sunt audiendi. Wer wagt heutzutag dieses klare „Gemeinderecht" zu vertreten?

Wo es dann aber darum sich handelt, wie die Kirchenbehörde gegen einen Pfarrer vorgehen soll, der seine Lehr-

verpflichtung im Amt übertreten hat, da kann freilich nicht bloß d. h. äußerlich „juriſtiſch“ die Sache abgemacht werden. Ja wohl die Sache kann es, d. h. es iſt ſelbſtverſtändlich einfach objektiv das Verhältnis des Vergehens zur Verpflichtung zu konſtatieren; aber für die Beſtimmung des modus procedendi kommt ganz weſentlich die Perſon in Betracht, hauptſächlich die Frage, ob nach gewiſſenhafter Erwägung aller Verhältniſſe dem Betreffenden das Zutrauen, daß er ein treuer Diener des Evangeliums und ſeiner Kirche teils ſonſt im allgemeinen iſt, teils werden wird, geſchenkt werden kann. Hier kommt nicht bloß etwas „Theologiſches“, ſondern einfach das chriſtliche Lebensprinzip herein d. h. es iſt Sache des Glaubens und der Hoffnung, des fürbittenden Vertrauens zum Herrn, was in letzter Inſtanz die Kirchenbehörde, die wahrlich keine büreaukratiſche ſein ſoll, in ihren Entſcheidungen zu leiten hat. Niemals aber darf das Intereſſe der Kirche und Gemeinde dem der Perſon, vollends dem irdiſchen geopfert werden. In concreto wird auch hier das bibliſche Prinzip ſich als das richtige bewähren. Denn, von Ausnahmen abgeſehen, wird demjenigen, etwa gegen die Kirchenlehre verſtoßenden Pfarrer, der durch bibliſche Überzeugungen zu ſeinem Vorgehen geführt wurde, am eheſten zuzutrauen ſein, daß er zurecht kommen wird. Sofern aber es ſich in all ſolchen Fällen, namentlich wo der theologiſch-wiſſenſchaftliche Liberalismus in Betracht kommt, um die Berückſichtigung des theologiſchen Werdens handelt, wird unſere Anſicht bei dem, was wir über die Vorbildung der künftigen Pfarrer für ihr Amt nachher ſagen werden, zur Sprache kommen. Immerhin wird gegenüber einer gar zu weitgehenden Rückſicht auf das „Werden“, auf das „erſt in der Entwicklung begriffen ſein“ des Theologen auch die Binſenwahrheit eine Berückſichtigung verdienen, daß

eigentlich Leute, die andere lehren, schon eine gewisse Reife der Überzeugung haben sollen.

Die Vorbildung der künftigen Pfarrer ruht hauptsächlich in den Händen der theologischen Fakultäten und ist hier fast nur eine wissenschaftliche. Das letztere bedauern wir und halten die Bemühungen, die in unserer Zeit dafür, daß die Arbeit an den Studierenden auch eine religiöse sei, gemacht werden, für sehr berechtigt. Wir bemerken übrigens, daß von vielen Professoren auch in dieser Beziehung faktisch mehr geschieht, als das Publikum oft meint. Unsere Untersuchung aber berührt nur die Frage der wissenschaftlichen Vorbildung, und auch diese bloß insoweit, als sie mit unserer Hauptfrage über den Unterschied der Richtungen zusammenhängt. Dieser Unterschied selbst präsentiert sich ja gerade in der Zusammensetzung der Fakultäten am allerdeutlichsten, oft sogar geradezu schroff; und das kann hier ungehindert der Fall sein, denn die Lehrfreiheit der akademischen Dozenten ist ja — zwar noch nicht auf allen, aber auf den meisten deutschen Universitäten — auch für die Theologen eine unumschränkte. Daß diese Lehrfreiheit vom staatlichen Universitätsstandpunkt aus, namentlich von dem Interesse der Gleichberechtigung und Gleichgeltung der theologischen Fakultät mit den andern festgehalten werden muß, wird jeder, der die Verhältnisse kennt, zugeben. Die Frage ist nur, ob auch die Kirche ihrerseits dem zustimmen kann? Das bloße Interesse der Wissenschaft d. h. der absolut freien Erforschung der Wahrheit, welches das akademische Prinzip ist, ist doch nicht auch das der Kirche. Diese ist überzeugt, schon im Besitz der Wahrheit zu sein, und sie will Diener haben, die ebenfalls im Besitz der Wahrheit sind. Werden nun ihre künftigen Diener bloß von dem Grundsatz aus herangebildet, daß die Wahrheit (für sie, auf der

Universität) rein nur, ausschließlich ein erst zu suchendes Gut ist, bei dem es mindestens sehr zweifelhaft ist, ob es die Kirche besitzt, so ist es, wie die thatsächlichen Verhältnisse zeigen, sehr wahrscheinlich, daß mindestens ein großer Teil der künftigen Pfarrer bis dahin, wo sie ins Amt kommen, entweder geradezu Leute sind, welche die Wahrheit zu finden, vollends in der Kirche zu finden aufgegeben haben, oder solche, die sie wenigstens immer noch nicht gefunden haben oder solche, die nur durch ein salto mortale, das dem sacrificium intellectus gleicht, im Moment des Übergangs ins Amt sich decidiert dem Glauben an den Wahrheitsbesitz der Kirche in die Arme werfen. Soll also, um diese traurigen Widersprüche zwischen dem Anspruch, den die Kirche an ihre Diener machen muß, und dem faktischen, aber großenteils notwendigen Erfolg der Vorbildung bei vielen möglichst zu heben, nicht die Kirche wenigstens, soweit es angeht, Garantien dafür fordern, daß eben jene Vorbildung vielmehr die Überzeugung bei den Studierenden zu stand bringe, daß die Kirche im Besitz der Wahrheit ist? Das aber könnte geschehen teils dadurch, daß nur Personen an diese Posten gestellt werden, welchen auch die Kirche eine hierauf ausgehende Wirksamkeit zutraut, teils dadurch daß dieselben bei ihrem Amtsantritt eine Verpflichtung übernehmen, die sie zu einer — man erlaube der Kürze halber den Ausdruck — möglichst kirchengemäßen Wirksamkeit verbindet. Da sind wir nun der Ansicht, daß das erstere unbedingt überall eingeführt werden sollte in der Form, daß die Staatsbehörde vor ihrer Entscheidung über die Anstellung eines theologischen Professors von der Kirchenbehörde (ob bloß Konsistorium oder auch Synodalausschuß, wäre der kirchlichen Gesetzgebung zu überlassen) eine Äußerung darüber einfordern muß, ob sie über die in Betracht kommenden Persönlichkeiten von dem kirchlichen In-

teresse aus etwas besonders zu bemerken habe, und daß beim Vortrag vor dem Landesherrn über die Sache die Äußerung der Kirchenbehörde mitgeteilt werden muß. Was hiegegen sprechen soll, sehen wir nicht ein. Man sagt, das kirchliche Interesse sei schon durch die Fakultäten, die ja aus Theologen bestehen und das Vorschlagsrecht haben, gewahrt. Allein die Fakultäten sind Staatsbehörden und vertreten ex officio eben das akademisch-wissenschaftliche Interesse. Und in ihr und der Staatsbehörde Recht ist doch dann nicht eingegriffen, wenn die Kirchenbehörde (den Fall ausgenommen, daß etwa die Staatsbehörde sie dazu auffordert) nicht von sich aus Vorschläge machen, sondern nur über die vorhandenen sich äußern darf. Wo schon jetzt diese Ordnung besteht, z. B. im wesentlichen in Württemberg, ist unsers Wissens daraus noch nie Schwierigkeit erwachsen.

Was aber den Gedanken einer offiziellen kirchlichen Verpflichtung der Universitäts-Professoren betrifft, so fassen wir nur die Fälle ins Auge, wo eine solche neu eingeführt werden sollte. Und dies könnten wir nicht billigen. Die Lehrfreiheit ist ein hohes Gut, das ja den Positiven ebensosehr zu gut kommt wie den Liberalen. Und wenn Männer, die auf einen solchen Posten der Geistesaristokratie gestellt werden, nicht mehr mit dem Vertrauen bedacht werden, daß sie, die Lehrer der evangelischen Theologie, auch echte evangelische Theologen sein werden, so wird die Konsequenz kaum zu vermeiden sein, daß das Institut überhaupt nicht mehr lebensfähig sei. Diese Konsequenz ziehen nun in der That faktisch diejenigen, welche die Vorbildung der Pfarrer ganz oder teilweise den Universitäten entziehen und in Predigerseminare verlegen wollen, welche kirchlich geleitet und deren Lehrer kirchlich verpflichtet wären. Da glauben wir nun nur folgendes bemerken zu

sollen: es handelt sich um ein Entweder — Oder. Entweder: man will unsere jetzige kirchliche Gesamtordnung, namentlich den Charakter unserer Kirche als Volks-, beziehungsweise Staatskirche erhalten, oder man will denselben aufheben. Im ersteren Fall kann von bloßer Einführung rein kirchlicher Seminarbildung statt staatlicher Universitätsbildung keine Rede sein; denn das würde vonseiten des Staates Lösung des Bands zwischen sich und der Kirche, Verzicht auf Beeinflussung der letzteren u. s. f. bedeuten. Hier also könnte es sich nur darum handeln, so, wie es in mehreren deutschen Ländern bereits der Fall ist, nach absolviertem, etwa 2½ bis 3jährigem Universitätsstudium die Kandidaten ein kirchliches Predigerseminar besuchen zu lassen. Das nun aber ist lediglich eine praktische Frage, welche mit der prinzipiellen d. h. mit der Frage wenig zu thun hat, ob auf diese Weise die innerkirchliche, besonders von den Positiven gewünschte Änderung der Vorbildung der Pfarrer in der Richtung möglichst konfessionstreuen Geistes erreicht würde. Praktisch, besonders für gewisse, in unsrer Zeit mehr als früher an den Pfarrer gestellte Anforderungen, z. B. aus der innern Mission, könnte in einem solchen Seminar, das für sich bestände und nur aufs kirchliche Leben vorbereitete, wohl meistens mehr geleistet werden, als auf der die „Wissenschaft" im weitesten Sinn als das ἓν καὶ πᾶν übenden Universität. Und auch das wird man zugeben können, daß die Seminarleiter als wesentlich kirchlich interessierte, kirchlich bewährte und verpflichtete Männer in die Zöglinge sozusagen leichter einen kirchlichen Hauch einzugießen im stand sein werden, als es oft Akademikern möglich ist. Aber ob dieser kirchliche Hauch auch ein christlicher wäre im Sinn der positiven Richtung, das hienge ja völlig von den Personen ab. Und die Unterschiede der

theologischen Anschauungen selbst würden natürlich bei den Lehrern dieser Anstalt so gut wie bei denen der Universität ihren Einfluß behaupten. Die Meinung mancher Kirchenmänner unsrer Zeit, die Predigerseminare werden eo ipso kirchlich-konservativ im Sinn der Positiven sein, ist eine mehr als sonderbare. Nein, so wenig wir an und für sich gegen eine derartige Anfügung des Besuchs eines rein kirchlichen Predigerseminars an das Universitätsstudium etwas einzuwenden haben, so versprechen wir uns davon doch für die Hauptfrage nicht zu viel, d. i. für die Frage, ob hiemit der innere Riß zwischen der sittlich-religiösen, beziehungsweise theologischen Geistesverfassung, die das freie wissenschaftliche Studium oft hervorruft, und zwischen derjenigen, welche die Kirche wünschen muß, ausgeglichen würde. Dieser Riß ist Resultat einer geistigen Gesamtentwicklung und Gesamtrichtung des Geistes unserer Zeit, unserer Generation, und eine solche Macht bannt man nicht durch menschliche Institutionen. Aber man kann indirekt darauf hinwirken, wenigstens ein kleines mit dazu beitragen, daß die Gesamtentwicklung in andere Bahnen hineinkomme. Und dazu sind für das Gebiet, das wir hier besprechen, die Personen, denen die theologische Vorbildung zukommt, von wesentlichem Gewicht. Und hiefür Einfluß zu üben muß, wie wir gezeigt haben, das Interesse der Kirche sein. Am besten aber übt die Kirche als Gemeinde, als Gemeinschaft diesen Einfluß durch ihr Gebet und dadurch, daß jeder in seinem Teil, in seinem Kreis und in seiner Art das Seinige zur Herausgestaltung eines christlichen Gemeingeistes, einer kirchlichen Strömung beiträgt, die mehr und mehr die Übertragung der Vorbildung der Geistlichen an mit der biblisch-kirchlichen Glaubensanschauung zerfallene Männer unmöglich macht.

Aber noch etwas anderes in der akademiſchen Ausbildung der künftigen Pfarrer iſt es, wo nach unſrer Anſicht manches zu wünſchen übrig bleibt und wodurch die Überbrückung jenes ſchon mehr beſprochenen „Riſſes“ weſentlich erleichtert würde. Und auch hierauf könnten die Männer der Kirche, teils amtlich durch Mitwirken zu entſprechenden Vorſchriften für die theologiſchen Examina, teils mehr privatim und indirekt durch Diskuſſion in Blättern, auf Synoden u. dgl. in ihrem Teil hinwirken. Den Studierenden der Theologie ſollte (z. B. durch Forderung des betreffenden Nachweiſes für die Examensmeldung) das materiale Bibelſtudium in weit umfaſſenderer Weiſe, als meiſtens geſchieht, zur Pflicht gemacht werden. Wir wollen gewiß an ſich nichts gegen die Notwendigkeit der Beſchäftigung mit bibliſcher Kritik auf der Univerſität ſagen. Aber faktiſch nimmt ſie oft zweifellos einen ganz ungebührlich großen Raum ein. Der Fall, daß junge Theologen alles Mögliche von menſchlichen Hypotheſen, beſonders abſprechenden liberal-kritiſchen Hypotheſen über bibliſche Bücher wiſſen und gläubig nachreden, die ſie ſelber noch gar nicht geleſen haben, iſt ein ſehr häufiger. Es iſt hohe Zeit, daß man auf ſolche große Schäden aufmerkſam macht und Beſſerung verlangt. Nach unſrer Anſicht ſollte von den Kandidaten der Nachweis über Beſuch von allermindeſtens vier alt- und ſechs neuteſtamentlichen exegetica (im eigentlichen Sinn) verlangt werden. Und über ſolche Dinge ſollten liberale und poſitive Theologen eins ſein; denn daß die ganze Theologie und Kirche auf der Bibel ſteht, wird ja allgemein zugegeben. Wir ſind überzeugt, der Riß, der die Univerſität vom Amt trennt, wäre ſo weſentlich überbrückt. Man mache doch endlich Ernſt gemäß Luthers[366]) Wort: hohe Schulen, die nicht emſiglich die h. Schrift üben und treiben in das junge Volk, ſind große Pforten der Höllen;

und abermals: wo die h. Schrift nicht regiert, da rate ich fürwahr niemand, daß er sein Kind hinthue; es muß verderben alles, was nicht Gottes Wort ohn Unterlaß treibt.

Mit dem Gesagten haben wir auch schon das berührt, was uns das Wichtigste in betreff des letzten Punkts, den wir besprechen wollen, zu sein scheint; derselbe betrifft das Objekt der Vorbildung für den geistlichen Beruf, die Studierenden der Theologie. Die Erfahrung des klaffenden Risses, der oft die werdenden und die gewordenen Kirchendiener scheidet, ist so alt wie die ganze theologische Bildung derselben, und völlig wird man sie, wenn wissenschaftliche Unterweisung derselben im strengen Sinn gelten soll, nicht aus der Welt schaffen. Andererseits wird niemand leugnen, daß, da doch nun einmal das Studium der Theologen nicht die bloße, interesselose, sogenannte „rein akademische" Erforschung der Wahrheit, sondern in erster Linie Vorbereitung auf den kirchlichen Beruf ist, es im höchsten Interesse der Kirche liegt, die Studierenden in der That als das werdend, was sie einst sein sollen, ansehen zu dürfen. Als evangelische Kirche aber muß sie andererseits überzeugt sein, daß die beste Luft in der sie das werden können, die der Freiheit ist. Aber das Wort „Freiheit" erduldet ja allerhand Deutungen und Anwendungen, die durch den wahren, christlichen Begriff der Freiheit ausgeschlossen sein sollten. Inwiefern auch die „akademische Freiheit" manches enthält, was hievon betroffen wird, haben wir hier nicht zu untersuchen. Auch die Frage, ob nicht durch größere Regelung und Kontrolle des Studiums und des Verhaltens das Nimium dieser Freiheit beschränkt werden dürfte, berührt uns hier nicht. Die Sache selber, die akademische Freiheit des Studierenden an sich, vor allem im Sinn des ungehinderten Rechts, ja der Pflicht, sich seine wissenschaftliche Wahrheitsüberzeugung auf

freiem Weg zu verſchaffen, muß unbedingt beſtehen bleiben. Andererſeits muß ebenſo aber auch dem Studierenden der Theologie zum voraus das klar vor Augen geſtellt werden: ein Diener der Kirche kann man nicht mit jeder Art von Überzeugung werden. Wir können es nicht billigen, wenn man den Rat gibt, von dem letzteren, alſo namentlich von der künftigen Lehrverpflichtung des Kirchenamts den Studierenden nichts, höchſtens etwa erſt unmittelbar vor dem examen pro licentia concionandi etwas mitzuteilen. Von den praktiſchen übeln Folgen, die ſo ſich leicht einſtellen, zu ſchweigen, ſo ſcheint uns ein ſolches Gehenlaſſen gegen die Würde der Sache, gegen die Achtung der Perſonen und hauptſächlich gegen den Charakter zu verſtoßen, den das Studium als Vorbereitung auf einen beſtimmten Beruf an ſich tragen muß. Der, der etwas werden will, ſoll doch wiſſen, was er werden ſoll, und er ſoll es beſtimmt wiſſen, nicht mit allgemeinen Wendungen hingehalten werden. Allein wenn wir nun dies mit dem zuerſt Geſagten, wonach die freie Gewinnung einer eigenen Wahrheitsüberzeugung unantaſtbares Recht, ja Pflicht der Studierenden iſt, zuſammennehmen, ſo iſt unausweichliche Konſequenz, daß man einesteils dem Studierenden darüber keinen Zweifel läßt, daß er ein gewiſſes Riſiko übernimmt, andererſeits daß man ihm klar machen muß: normaliter läuft die echt evangeliſch-theologiſche Entwicklung dahin aus, daß man den Glaubensſtandpunkt der Bibel und der evangeliſchen Kirche für die Wahrheit hält. Dieſer Satz iſt gleichſam die notwendige Krönung des Gebäudes, die wir von unſrem Standpunkt, den wir den frei-poſitiven nennen möchten, an den Schluß ſetzen müſſen. Und wir ſind überzeugt: eben die von uns gewünſchte, weſentlich bibliſche Haltung des Studiums oder, ſagen wir nun: die Gruppierung des ganzen

theologischen Studiums um das Einleben in die Bibel ist allein im stand, sowohl der Forderung der Freiheit, als der des möglichst positiven Verhältnisses zwischen Universität und Amt zu genügen. Wie wir uns dies näher denken, ist hier nicht der Ort zu entwickeln.

Aber ein anderes liegt sofort noch in dieser unsrer Grundanschauung. Ein um die Bibel sich ordnendes Studium ist dann ein non-ens, wenn es nicht auch im biblischen Geist getrieben wird. Das echt evangelisch-theologische Studium muß von ernst sittlich-religiösem Charakter[367]) des Studierenden und seines ganzen Wesens und Verhaltens getragen sein. Der studiosus theologiae muß von vornherein wissen, auch von Eltern, Lehrern, Vorgesetzten es immer neu hören, daß er das, was er sein soll, nur ist, wenn er die heilige Gotteswahrheit, Christum mit heiligstem Ernst und zwar zugleich religiös-sittlich, wie intellektuell sucht, also auch entschlossen ist, die Grundforderung Christi an die, welche seine Lehre erkennen wollen, Joh. 7, 17, zu erfüllen. Gewiß sind wir weit davon entfernt, frühreife Fertigkeit, sei's im Sinn des Konfessionalismus, sei's in dem des Methodismus, befürworten zu wollen; aber mindestens ebenso schlimm ist die Frühreife des Unglaubens, jenes leider so häufige Unwesen, wonach junge Theologen sehr schnell, ja fast zum voraus mit dem liberalst-kritischen Urteilen und Aburteilen fertig sind. Nein, alle werdenden Pfarrer sollten das sich immer ernst und demütig vorhalten: „wir sind noch im Werden"; aber das sollte nicht gemeint sein im Sinn jenes ewigen Lessing'schen bloßen Suchens nach Wahrheit, das nie zum Finden wird. Wie kann denn ein Mensch, der nur Unfrieden kennt, Bote des Friedens werden? Nein, das Wort „ich bin im Werden" sollte mit dem dankbaren Bekenntnis verbunden sein: „ich weiß aber, was —

und auf Grund und in Kraft von was ich werde, was ich ſoll"; ich ſoll, kann und will ein Zeuge des bibliſchen Chriſtus werden. Wenn dieſer Geiſt der die werdenden Pfarrer beſeelende wäre, dann wäre zwiſchen Univerſität und Amt, zwiſchen Wiſſenſchaft und Kirche die beſte Brücke geſchlagen.

Wir haben geſagt: in gewiſſem Sinn und unter gewiſſen Bedingungen kann die Frage, ob Vertreter der beiden Richtungen im Dienſt unſrer Kirche auf die Länge zuſammenſein können, mit Ja beantwortet werden. Die nähere Darlegung unſrer Anſicht möchte gezeigt haben, daß wir das Sachliche und Perſönliche unterſcheiden und doch für beides dieſelbe Baſis, die bibliſche Wahrheit zu Grund legen. Das Sachliche betreffend können wir wohl unſre Anſchauung dahin zuſammenfaſſen: es muß in der evangeliſchen Kirche Raum ſein für einen ſolchen, aber auch nur für einen ſolchen Liberalismus, der[368]) das Minimum von Poſitivismus, das unbedingt verlangt werden muß, leiſtet, d. h. der teils wirklich ernſthaft aus und nach dem Neuen Teſtament die Wahrheit von Gott in Chriſto als göttliche Wahrheit lehrt, die er mit gutem Gewiſſen als Lehre Jeſu und der Apoſtel glaubt bezeichnen zu können, und der anderenteils die Pietät gegen die Kirchenlehre nicht antaſtet. Dagegen zwiſchen einer Glaubens- und Lehranſchauung, welche die Autorität des neuteſtamentlichen Worts und zweifellos neuteſtamentliche Lehren, z. B. von der Präexiſtenz, jungfräulichen Geburt, Auferſtehung, Wiederkunft Chriſti u. ſ. f. leugnet und verlangt, daß dergleichen Anſichten auch in der Kirche vorgetragen werden dürfen, und zwiſchen der poſitiv-kirchlichen Anſchauung iſt ein Friede rein unmöglich, und es kann dieſelbe Kirche unmöglich auf die Länge zwei Richtungen in ihrem Dienſt ertragen, deren eine das für Gotteswahrheit erklärt, was für die andere verwerflich iſt. — Was

aber das Persönliche betrifft, so können in derselben evangelischen Kirche ehrlich und friedlich alle diejenigen zusammenstehen und zusammenwirken, welche — ob auch in der theologischen Fassung von vielem sehr einander bekämpfend — wissen und bekennen, Leute zu sein, welche die Wahrheit von Gott in Christo aus dem Gotteswort der h. Schrift und in Pietät gegen die Kirche immer besser zu erkennen, immer treuer ins Leben umzusetzen und immer vollkommener andere zu lehren suchen. Auch solche werden manchmal zu einander sagen: „ihr habt einen andern Geist als wir". Das bedeutet aber: es ist eine andere Art, eine andere Individualität von Auffassung des Christentumes, die ihr vertretet, aber Christentum, echtes Christentum tritt uns doch auch aus euch entgegen. Nicht aber hat dieses Wort dann den Sinn, daß der eine der vorhandenen Geister den andern überhaupt nicht als christlichen anerkennen könne. Die Geister sollen aufeinander platzen; aber in demselben Heerlager doch nur verwandte, in dem Einen Ziel einige Geister. Wehe einer Kirche, die in sich solche Geister tragen muß, die sich hassen und zum Tod bekämpfen müssen; wohl einer Kirche, die recht viele, verschiedene, mannigfaltige Geister hegt und walten läßt, aber solche, die alle dem Einen Quell entstammt sind und der Einen Kraft und Norm, dem Einen Herrn dienen, Christo und dem ewigen Leben.

Nachweis der Zitate.

1. Die Citate aus Strauß, Ziegler, Hartmann ſ. in meiner Apologetik in Zöcklers Handbuch III, 3. Aufl., S. 254 ff.

2. Lipſius, unſer gemeinſamer Glaubensgrund im Kampf gegen Rom. Leipzig 1890.

3. Siehe meine Predigt auf dem würtemb. Guſtav-Adolfsfeſt zu Eßlingen, 1891; ſ. den Bericht des württemb. Hauptvereins vom J. 1891.

4. Vergl. theol. Realencyklopädie, 2. Aufl., Bd. XII, des Verfaſſers Artikel: Rationalismus und Supranaturalismus.

5. Gottſchick, die Kirchlichkeit der ſog. kirchlichen Theologie, Freiburg 1890, Vorwort.

6. Meine Recenſion dieſer Schrift in Luthardts Litteraturblatt 1891, Nr. 12 und 13.

7. Beck, Vorleſungen über die chriſtl. Glaubenslehre, Gütersloh 1886, Teil I, S. 151 ff.

8. Ritſchl, z. B. in „Unterricht in der chriſtl. Religion", 3. Aufl., S. 20.

9. Siehe hauptſächlich Rothes Schrift: „zur Dogmatik", 1. Aufl., Gotha 1863, Artikel 2.

10. Dorner, Glaubenslehre, Berlin 1879, I. Teil, § 52.

11. Beck, a. O. I S. 281 f.

12. Siehe bei Schmid, Dogmatik der luther. Kirche, 4. Aufl., S. 8.

13. Kahnis, luther. Dogmatik, 2. Aufl., I S. 130 f.

14. Kähler, Wiſſenſchaft der chriſtl. Lehre, I, S. 181.

15. Beck, a. a. O. I S. 146 ff.

16. Kähler, a. a. O. I S. 107.

17. Beck, a. a. O. I S. 198 ff.

18. Kähler, a. a. O. I S. 123.

19. Dorner, a. a. O. I § 46. 47. 48.

20. Vergl. auch König, der Glaubensakt des Chriſten, Erlangen Leipzig 1891.

21. Beck, a. a. O. I S. 442 ff.

22. Frank, Syſtem der chriſtl. Wahrheit, II² S. 419 ff.

23. Herrmann, Verkehr des Chriſten mit Gott, 2. Aufl., 15 f. 22. 23. 24.

24. Ritſchl, Rechtfertigung u. Verſöhnung III³ S. 21.

25. Reiſchle, ein Wort zur Controverſe über die Myſtik, 1886. ſchl, Rechtfertigung III³ S. 108. Intereſſant iſt, wie neueſtens von liberalem Standpunkt aus für Paulus ganz unverblümt zugegeben den iſt, daß für ihn der Geiſt eine Subſtanz, eine Art himmliſcher ff iſt (ein Ausdruck, der freilich ſehr mißlich iſt), ſ. Kabiſch, Eſchato- e des Paulus, 1893.

26. Frank, über Rechtfertigung und Wiedergeburt in der Neuen lichen Zeitſchrift 1892, Heft 11, beſ. S. 860 f.

27. Beck, a. a. O. I S. 198 ff. (über den allgemeinen Glauben); 5. 657 ff. (über den rechtfertigenden Glauben). Vergl. meinen Artikel : Beck in PRE² XVII.

28. Herrmann, Verkehr des Chriſten mit Gott, 1. Aufl. S. 80 ff., luſl. S. 175 ff. — Über dieſe Schrift (2. Aufl.) im allgemeinen vergl. nks Beurteilung in der N. k. Zeitſchrift 1892.

29. Gottſchick, a. a. O. S. 31 f., 38 ff.

30. Lipſius, Lehrbuch der evangel.-proteſt. Dogmatik, 2. Aufl., unſchweig 1879, ſ. § 52.

31. Biedermann, chriſtl. Dogmatik, 1869, § 26.

32. Pfleiderer, Grundriß der chriſtl. Glaubens- und Sitten- ɛ, 1886, ſ. S. 26 ff.

33. Lipſius, a. a. O. S. 52 und 46. 49. 150. Die im folgenden rochene Anſicht, daß alle Religion auf Offenbarung ruhe, findet ſich , freilich mit gewiſſen Einſchränkungen, bei Ritſchl, Rechtfertigung S. 176.

34. Lipſius, a. O. S. 54 ff. 111. 66. 96.

35. Ritſchl, Rechtfertigung III³ S. 192.

36. Kuenens Anſchauungen lernt man am ſchnellſten aus ſeiner :ift „Volksreligion und Weltreligion", 1883, kennen.

37. Lipſius, a. a. O. § 18, Pfleiderer § 15, Bieder- ın § 13.

38. Ritſchl, Rechtfertigung und Verſöhnung, 1. Aufl. III 173 ff., 3. Aufl. S. 16. 185. 189.

39. Herrmann, die Religion im Verhältnis zum Welterkennen

u. ſ. f., 1879. Dazu H. Weiß in den theolog. Studien aus Württemberg VI, 6; derſ. in den Stud. u. Krit. 1881 ff. Luthardt, Zeitſchrift für kirchl. Wiſſenſchaft 1881. — Ritſchl, Rechtfertigung III³ S. 24. 185 ff.; derſ., Theologie und Metaphyſik, 1881. Lipſius, die R.ſche Theologie, 1888. Stählin, Kant, Lotze, A. Ritſchl, 1888. Pfleiderer, Jahrb. f. prot. Theol. 1889, II. Lemme, die Prinzipien der Ritſchl'ſchen Theologie, 1892. Pfleiderer, die Entwicklung der prot. Theologie ſeit Kant, S. 228 ff., und die Ritſchl'ſche Theologie, 1891. Vergl. das Litteratur-Verzeichnis von Frank in der Zeitſchr. f. wiſſ. Theol. 1889 III und Zöckler, Handbuch³ III S. 42 ff.

40. Kaftan, Weſen der chriſtl. Religion, 2. Aufl., S. 211.

41. Feuerbach, Weſen des Chriſtentums, 1841, Weſen der Religion, 1845.

42. Bender, W., Weſen der Religion ꝛc., 1886.

43. Herrmann, die Religion im Verhältnis zum Welterkennen S. 365 ff. 376.

44. Herrmann, Verkehr des Chriſten mit Gott, 2. Aufl., S. 27 ff. 47 ff. 57 ff. 75. 144. 160 ff. 175 f. 201. 234. Vergl. auch H.s Vortrag in den „Vorträgen der theol. Konferenz zu Gießen" 1887 III ff. und den neuern Vortrag: warum bedarf unſer Glaube geſchichtlicher Thatſachen? Halle 1892. Gegen Herrmann, überhaupt die Ritſchl'ſche Anſchauung vergl. auch Nösgen, Geſchichte der neuteſtamentl. Offenbarung I S. 695 f.

45. Haupt, Bedeutung der h. Schrift für die evangel. Chriſten S. 39.

46. Gottſchick, die Kirchlichkeit u. ſ. w. Vorwort. Meine Rezenſion a. a. O.

47. Ebendaſ. S. 136 ff. 145.

48. Siehe mein Programm „über einige Darſtellungen der chriſtlichen Sittenlehre" u. ſ. w., 1889 (beſonders kommt hier Flatt in Betracht).

49. Vergl. Lipſius, über Ritſchls Theologie S. 6. — Von anderer Seite aus beleuchtet die Sache Luther in der Neuen kirchlichen Zeitſchrift 1891 „über chriſtl. Sittlichkeit nach luth. kirchlicher Lehre und nach den Aufſtellungen der neuen Schule".

50. Vergl. hiezu von neueren poſitiven Abhandlungen beſonders Frank in ſeinen dogmatiſchen Studien und meine Abhandlung über Autorität u. ſ. w. in der Neuen kirchlichen Zeitſchrift 1893, I. — Ferner Lipſius, Luthers Lehre von der Buße, 1892.

51. Beck, chriſtliche Ethik I S. 233.

52. Vergl. Ritſchl III³ 152 ff. Von Luther ſind — vergl. auch

die in form. Conc. V angeführten Stellen — besonders folgende Äußerungen zu berücksichtigen: im allgemeinen die Schriften wider die Antinomer, wozu im weiteren Sinn schon Äußerungen wie in dem Brief von 1527, De Wette III, S. 215, gehören: timor poenae et timor Dei quam differant, facilius dicitur syllabis et literis, quam re et affectu cognoscitur. Non fieri potest, ut sine timore poenae sit timor Dei in hac vita. Sodann vergl. folgende Zentralstellen Luthers: Schmalk. Art. III 2. 3; Erl. Ausg. 10, 86 f.; 15, 352 f.; 12, 272 f. (s. nachher); 19, 234 f.; 27, 180; 28, 206 f.; 13, 117: „darum ist der keines recht, das die unverständigen Geister vorgeben, daß man nicht solle das Gesetz predigen im N. T. oder daß man erst durch das Evangelium solle die Leute mit Gottes Zorn schrecken, so man zuvor Gnade verkündigt hat"; 13, 137: „ja mein Freund, ich muß dich vor zur Hölle führen und darnach erst gen Himmel, du mußt vorher verzweifeln, darnach komm her zu Christo"; 14, 13 f. (das Gesetz entdeckt die Krankheit u. s. w.); 39, 184; 33, 4 f.; 46, 86 f. (Erkenntnis Gottes zur linken und zur rechten Hand); 51, 294 f.; 62, 127 f. (Vorrede von 1522: einem evang. Prediger gebührt am ersten durch Offenbarung des Gesetzes und der Sünde alles zu strafen u. s. w.) De Wette II, 532 vom Jahr 1524: „Summa, Gottes Gesetz ist nötiger zu predigen und zu treiben, denn das Evang." — Op. lat. 4, 241 (de lib. christ. 1520) poenitentia ex lege Dei. — Die von der Ritschl'schen Seite so gern citierte Stelle der Assertio op. lat. 5, 187: ubi conscientiae sunt, ibi certe instituendae sunt, ut a Christo primum incipiant et in misericordiam ejus credentes vitam mutent u. s. w., ist nicht bloß gemäß jenen unzähligen andern Stellen Luthers, sondern nach ihrem eigenen Zusammenhang so zu verstehen: im Gegensatz gegen die katholische attritio, die, wenn sie wahre, genügende Buße (contritio) sein soll, nur Heuchler, ja größere Sünder macht, namentlich dann, wenn sie eine aus naturalis amor legis hervorgehende contritio behauptet, ist gesagt: anders seien die crassi et indurati impii zu behandeln; diese soll man mit terroribus ut servos indomitos urgere ad poenitentiam; anders diejenigen, die conscientia haben, d. h. die bereits im Gewissen ringen, zagen, kämpfen; diese soll man — Luther würde sonst sagen: flugs — zu Christi Gnade führen, erst durch den Glauben an Ihn und die Liebe zu Jesu kommen sie zum vitam mutare. Die letzteren Menschen sind sozusagen Leute, wie Luther selbst im Kloster, Leute, bei denen das, was er in jenen andern Stellen der Gesetzeszucht zuschreibt, bereits da ist. — Dasselbe gilt von derjenigen Predigt, die sich oberflächlich betrachtet mit Ritschl am meisten berührt 12, 266—312, welche zudem in dieser hier vorliegenden Fassung

ſicher nicht von Luthers Hand iſt. Vgl. meine Bemerkungen über die nötigen Unterſcheidungen der lutheriſchen Schriften, Neue kirchl. Zeitſchr. 1892, I. — Die im Text angeführte Stelle: de capt. bab. Erl. op. lat. 5, 80 lautet: magna res est cor contritum, nec nisi ardentis in promissionem et comminationem divinam fidei, quae veritatem Dei immobilem intuita tremefacit, exterret et sic conterit conscientiam, rursus exaltat et solatur servatque contritam, ut veritas comminationis sit causa contritionis, veritas prommissionis sit solatii, si credatur, et hac fide homo mereatur peccatorum remissionem. — In ſeiner neueſten Äußerung (theol. Litteratur-Ztg. 1893 S. 17 f.) gibt Herrmann zu, daß Luther ſpäter die Anſicht, die man gewöhnlich als die lutheriſche hinſtellt, vertreten habe, führt aber für ſeine Anſicht, daß genuin-lutheriſch die Nichtunterſcheidung der conversio impii und der poenit. quot. ſei die Stelle Erl. Ausg. op. lat. 3, 187 an: Christus nunquam non peccatores coegit timore ad poenit., sed suaviter allexit quoscunque vocavit. Luther ſelbſt aber führt dort als Beiſpiel Zachäum, Magdalenam, apostolos et omnes an. Da meint er doch Leute, die ſchon in Angſt wegen ihrer Sünde waren. Auf S. 19 gibt H. ſodann zu, daß freilich durch das Geſetz dem Sünder klar gemacht werde, daß er ſich ſelbſt unſelig mache. Aber damit werde er nicht auf die Erlöſung gebracht. Das können natürlich wir alle nur zugeben. Wenn H. dann aber gegen die Anſicht kämpft, dem durchs Geſetz Erſchreckten werde nicht durch eine Lehre vom Gnadentroſt u. ſ. w. geholfen, was ein „ſinnloſes Vertrauen auf die Heilsmacht bloßer Lehre" ſei, ſo wiſſen wir in der That nicht, gegen wen er denn eigentlich kämpft.

53. Calvins bekanntes Wort poenitentia ex fide nascitur (inst. III, 3, 1 ff.) handelt von der Buße derer, die ſchon Chriſten ſind; ſie beſteht ja in der mortificatio carnis et vivificatio spiritus, was utrumque nobis ex participatione Christi contingit (ibid. 9).

54. Dorner, Glaubenslehre II S. 727 ff.

55. Kähler, a. a. O. III S. 513 ff.

56. Frank, N. k. Zeitſchrift 1892, XI, S. 856.

57. Vgl. Ritſchl, Rechtf. III[1], 87 ff. 464 f., III[3] 96 f. 152 f. 164 f. 498 f. 546. 560 f.

58. Lipſius, die Ritſchl'ſche Theologie S. 18.

59. Herrmann, Verkehr, 2. Aufl., S. 72 f. 161. 201.

60. Gottſchick, a. a. O. S. 145.

61. Ritſchl, Rechtf. III[3], 260.

62. Ritſchl, Rechtf. III[1] 466 f., III[3] S. 500 f. Der hieher gehörige Satz iſt wohl ein Beweis, wie vieldeutig, das heißt doch wohl:

deutlich R. zu reden versteht: „als Ausdrücke einer objektiven Erkenntnis würden diese Urteile“ (z. B. der Sünder ist Gott recht) „auch Gott widersinnig sein; als Ausdrücke seines Willens werden sie von religiösen Selbstbeurteilung nie ohne den Erfolg gedacht, daß der Gott gerechtfertigte oder mit ihm versöhnte Sünder in die Richtung den göttlichen Zweck versetzt ist“.

63. Herrmann, Religion im Verhältnis u. s. w. S. IX. Der lautet ja freilich: „in Kants Trennung der theoretischen Erkenntnis der sittlich bedingten Überzeugung erblicke ich den Freibrief für die den Fesseln philosophischer Weltanschauung erlöste Theologie“. Ein osophischer Freibrief erlöst die Theologie von der Philosophie! Und tische Philosophie ist wohl keine Philosophie? Und die Metaphysik ekretieren, ist das nicht selbst ein großartig metaphysisches Unterren?

64. Ritschl, Theologie und Metaphysik, s. besonders S. 13, vgl. Rechtf. III 3. Aufl. S. 16 ff.

65. Dorner, Glaubenslehre I S. 199 f.

66. Biedermann, a. a. O. § 975, 980.

67. Ritschl, Rechtf. III[1] S. 190 f. 3. Aufl. S. 211 f.

68. Herrmann, Verkehr. 2. Aufl. S. 101.

69. Luther, Erl. Ausg. 30, 211 f. 69.

70. Dorner, a. a. O. I S. 403 f.

71. Beck, Glaubensl. II S. 126 f.

72. Schleiermacher, Glaubensl. I § 42, 1.

73. Rothe, Ethik I[2] S. 161 f.

74. Kähler, a. a. O. S. 269.

75. Pfleiderer, a. a. O. S. 93.

76. Ritschl, Rechtf. III[1] S. 358; Unterricht § 15.

77. Siehe meine Apologetik in Zöcklers Handbuch III[3] S. 252. — Über die doppelte „Wahrheit“ vgl. auch Stählin, Kant, Lotze . w. S. 221. 252.

78. Kaftan, Wesen der chr. Religion, 2. Aufl., S. 218.

79. Lipsius, a. a. O. S. 54.

80. Pfleiderer, a. a. O. S. 98.

81. Pfleiderer, die Aufgabe der wiss. Theologie für die Kirche Gegenwart. — Ich citiere nach protest. K.Z. 1891 Nr. 5.

82. Schweizer, Glaubensl. I S. 252. Nach diesem Satz wäre Frömmigkeit solcher moderner Menschen reifer als die unsres Herrn seiner Apostel!!

83. Lipsius, a. a. O. S. 310.

84. [illegible] 544. 3. A. 582. Unterricht § 17.

85. [illegible] S. [illegible]

86. [illegible] Religion im Verk. u. s. w. S. 382 f.

87. [illegible] das Leben Jesu vgl. z. B. II[1] S. 200.

88. [illegible] Theorien u. s. w. S. 343.

89. [illegible] S. [illegible]

90. [illegible] I S. [illegible] f.

91. [illegible] I S. [illegible] f.

92. [illegible] a. a. O. S. 194 f. 276 f.

93. [illegible] vom Wunder s. in meinem [illegible] und in meiner Apologetik S. [illegible] ff.

94. [illegible] die Krisis des Christentums u. s. w. 2. A. 1888.

95. [illegible] Dogmatik § 977 ff.

96. [illegible] Grundriß § 266.

97. [illegible] a. a. O. § 975. 980.

98. [illegible] 2. Aufl. S. 401.

99. [illegible] Verkehr u. s. w., 2. Aufl., S. 167. 234. Warum bedarf unser Glaube u. s. w. S. 28 ff.

100. Ritschl, Rechtf. III[1] S. 539 f. 521. III[3] 578 (die zweite Stelle III[1] S. 521 fehlt in Aufl. 3).

101. Ebendas. III[1] 464; 541 f. III[3] 478; 579. 365 f. Unterricht in der chr. Rel. § 76 u. 77. § 8.

102. Herrmann, Verkehr, 2. A., S. 240 f.

103. Vgl. Schmidt, H., die eschatalogischen Lehrstücke. Jahrb. f. deutsch. Theol. XIII u. XV.

104. Thomasius, Christologie, 3. Aufl., II S. 580.

105. Ritschl, Rechtf. III[3] S. 11 f.

106. Vgl. meinen Artikel in PRE[2] Bd. V S. 547 ff.

107. Kahnis, a. a. O. II S. 460 f.

108. Thomasius, a. a. O. II S. 494 f.

109. Ch. F. Schmid, christl. Sittenlehre, herausgeg. von Heller, S. 627 ff.

110. H. Weiß, d. chr. Idee des Guten S. 114 ff. Einleitung in die chr. Ethik, S. 131 ff.

111. Dorner, System der chr. Sittenlehre § 31.

112. Kähler, a. a. O. S. 103 ff. 480 f. 494.

113. Pfleiderer, a. a. O. Dogmatik § 228; Ethik § 38 u. 39; sodann Dogmatik § 213 (S. 179).

114. Rothe, Ethik, 2. Aufl., Bd. III S. 171 ff.

115. Ritschl, Rechtf. III[1] S. 244 ff. 389 ff. III[3] S. 30. 207. 421 ff. 482. Unterricht § 5 ff.

116. Kaftan, Wesen der chr. Religion, 2. Aufl., S. 225 ff. — Wahrheit der chr. Religion S. 547 ff. Vgl. meine Rezension der letzteren Schrift in Luthardt theol. Lit.blatt 1889 Nr. 18.

117. H. Schmidt, die Kirche S. 12 ff. Neben der richtigen Erkenntnis, daß das Reich G. bei Jesu „Abbild des schon bestehenden R.G. im Himmel und Resultat der himmlischen Güter und Kräfte", sodann ein „werdendes, zukünftiges" ist (S. 16 ff.), stehen Sätze wie, daß „das R.G. sich auch als Neugestaltung des Volkslebens darstellen müsse" (wo ist eine blasse Andeutung hievon im N. T.?) — Zu vergleichen ist auch J. Weiß, die Predigt Jesu vom R.G. 1892; noch mehr Schmoller, die Lehre vom R.G. in den Schriften des N. T., Leiden 1891. Am offensten vom liberalen Standpunkt aus erkennt Kabisch, Eschatologie des Paulus, an, daß das ursprüngliche Christentum durchaus eschatologisch orientiert ist.

118. Beck, Lehrwissenschaft, 2. Aufl., S. 567; Glaubensl. I S. 135 f. Vgl. meinen Aufsatz über Beck in PRE[2] XVII. Zu meiner genen Anschauung vom Reich Gottes vergl. meinen Kommentar zu Matthäus 3, 2. Im wesentlichen habe ich dieselbe schon 1873 in meinem Lehrsystem vorgetragen.

119. Kaftan, Wesen der chr. Religion, 2. Aufl., S. 333. 342.

120. Herrmann, Verkehr, 2. Aufl., S. 138.

121. Vgl. Ritschl, Rechtf. III[1] S. 352. 358, 3. Aufl., 374 ff. 384 (geändert). Unterricht § 24. Man beachte auch die staunenswerte Behauptung in Rechtf. III 346 (3. Aufl. S. 371 geändert), daß in Luthers Erklärung des zweiten Hauptartikels das „vom Vater in Ewigkeit geboren" u. s. w. neben dem „sei mein Herr" nur den „Eindruck einer theoretischen Dekoration" mache. Und noch Achelis in seiner Schrift „zur Symbolfrage" behauptet, freilich ohne diese Worte, ähnliches. Und das sagt man, wo man doch weiß, daß Luther oft aufs Allerstärkste erklärt hat, daß Christus, wenn er nicht wahrer natürlicher Gott sei, gar nicht unser Erlöser, unser Herr sein könne, ja daß mit dem Glauben an die natürliche Gottheit Christi das Christentum stehe und falle. Vgl. z. B. Erl. Ausg. [1]: 7, 261 f.; 8, 162; 9, 5; 10, 178; 16, 213. 216; 17, 222 (wer den Artikel von der wahren Gottheit und Menschheit Christi nicht glaubt, der sei mit der h. Schrift unverworren, lese und studiere lieber etwas anderes); 19, 91 ff.; 23, 258 ff.; 25, 313 wo nicht Gott für uns gestorben ist, so sind wir verloren); 37, 70; 40, 47 ff.; 41, 210 ff.; 45, 315 ff. (ist Christus nicht wahrer natürlicher

Gott, so sind wir verloren); 45, 389 (wer diesen Glauben nicht hat, ist verdammt); 46, 45. 322 ff. 343. 357 ff.; 47, 2 ff. 45 ff. 365 ff.; 48, 5 (wer nicht glauben will, daß Christus wahrhaftiger Gott ist, dem *steht* die Thür offen, er gehe immer hin, wo er will); 49, 122 (das Zitat von Herrmann, Verkehr, 2. Aufl., S. 138; dazu lese man Luthers Worte im Zusammenhang und man wird staunen über H.s Verwendung); 49, 124 (betr. den Namen „Gottes Sohn" sagt Luther: Gott spielet nicht so mit bloßen Namen); 49, 139; 50, 173 ff. (weil das ewige Leben niemand geben kann, ohne Gott allein, so muß unwidersprechlich daraus folgen, daß Chr. wahrhaftiger, natürlicher Gott ist). — Selbstverständlich ist, daß mit dieser Betonung der Gottheit Christi jene Worte, wie: nicht das Wissen und Dafürhalten, daß Christus Gott, sondern „daß er dein Gott ist" (vgl. 52, 215), sei wahrer Glaube, nicht streiten. Luthers Sinn ist, wie die Erklärung des zweiten Artikels zeigt: eben den, der wahrer Gott ist u. s. f., im Glauben als seinen Herrn haben, heißt wahrhaft glauben. Ebenso sind doch Worte, wie die von Herrmann gegen mich (Verkehr 2. Aufl. S. 133) citierten, wahrhaftig nicht für das Verständnis Luthers im Sinn dieser Schule. Luther sagt Erl. Ausg. 12, 230 (2. Aufl. S. 249); „Christum recht erkennen heißt erkennen, daß er für uns gestorben sei" u. s. f. „Danach steige ich weiter am Sohn hinauf zum Vater und sehe, daß Christus Gott ist" u. s. f. Wo steht denn hier, die letztere Erkenntnis, der letztere Glaube sei nicht nötig? der Sinn ist doch sonnenklar der: der Weg zur Heilserkenntnis Christi geht vom Heiland zum Gott; aber erst die Glaubenserkenntnis, daß der, der mein Heiland ist, Gott ist, ist die vollkommen richtige. Vgl. auch ibid. 260. 370. 361; auch 50, 182. Endlich die unmittelbar religiöse Bedeutung des Bekenntnisses der Gottheit Christi betreffend bedenke man nur das Lied: gelobet seist du Jesu Christ.

122. Kaftan, Wesen d. R., 2. Aufl., S. 339.

123. Lipsius, unser gemeinsamer Glaubensgrund, S. 11.

124. Ziegler in der protest. Kirchenzeitung 1880, Nr. 25. — Derf., der geschichtliche Christus 1891. Gegen alle modernen Ausgleichungsversuche stimmen wir Frank bei, wenn er (N. K.Z. 1893, I) sagt: „wir bekennen uns zu Jesu Christo, Gottes eingeborenem, Mensch gewordenem Sohn in einem andern Sinn als unsere Gegner und wollen diese bis auf den Grund unseres Glaubens hinabreichende Differenz uns nicht mit gleichlautenden Worten verhüllen lassen".

125. Herrmann, Religion im Verhältnis zum Welterkennen S. 368.

126. Harnack, das apostol. Glaubensbekenntnis, 3. A., S. 38.

127. Biedermann, Dogmatik, § 815 ff.

128. Lipsius, Dogmatik, § 620 ff.

129. Pfleiderer, Grundriß, Dogm. § 213 ff.

130. Ebendas. S. 173 (§ 208).

131. Lipsius, a. a. O. S. 575.

132. Pfleiderer, a. a. O. S. 184 ff.

133. Lipsius, a. a. O. S. 586 f.

134. Pfleiderer, a. a. O. Ethik § 54; protest. K.Z. 1880 Nr 20; vgl. auch Schmid, Zeit- und Streitfragen Nr. 132.

135. Lipsius, a. a. O. S. 567 f. 585 f.

136. Rothe, Ethik, 2. Aufl., III S. 135 ff.; Dogmatik herausgegeben von Schenkel II, 165 ff. Zur Frage von der jungfräulichen Geburt vgl. auch Rothe, stille Stunden S. 279.

137. Ritschl, Rechtf. III^{3} S. 364 ff. 370 ff. III^{1} S. 339 ff. 351 ff. 403 ff. 63. Unterricht § 13. § 19 ff. Leben Jesu betreffend vgl. Rechtf. III^{1}, 3. 63.

138. Ritschl, Rechtf. III^{1} S. 489. Unterr. § 23.

139. Ritschl, in der 2. u. 3. Aufl. der Rechtf. III^{2} u. ^{3} S. 267; dagegen vgl. III^{3} 573.

140. Schultz, Herm., Gottheit Christi, S. 334. 352. 378. 451. 476. 511. 495. 564. Vgl. auch von demselben in den theol. Jahrbüchern 1875.

141. Harnack, Antwort auf die Streitschrift des H. D. Cremer, S. 27 u. 28.

142. Gottschick, Kirchlichkeit u. s. w. S. 107. 130. 136 ff. 145. 166. 208. 210.

143. Herrmann, Relig. im Verhältnis u. s. w. S. 438 f.

144. Ders., Verkehr u. s. w., 2. Aufl., S. 138. 236 ff.

145. Lobstein, Der evang. Heilsglaube an die Auferstehung J. Chr. in Gottschicks Zeitschr. 1892 S. 342 ff.

146. Ders., Begriff der Präexistenz des Sohnes Gottes. Straßburg 1890.

147. Häring, über das Bleibende im Glauben an Christus S. 37.

148. Beyschlag, Leben Jesu I^{1} S. 48.

149. Kähler, a. a. O. S. 339 ff. vgl. auch S. 333 ff.

150. Dorner, a. a. O. II S. 387 ff. 442 ff.

151. Frank, System der h. Wahrheit II^{2} § 29 f. § 31 ff.

152. Mein Lehrsystem § 84 ff.

153. Lipsius, a. a. O. S. 482.

154. Formula Concordiae Epit. VIII, 39.

155. Vgl. Harnack, das apostol. Glaubensbekenntnis, 3. Aufl., (S. 39 gegen die Erklärung der luth. Konferenz). Aus der zahllosen Litteratur nennen wir von freisinniger Seite die Schriften von Achelis, Brückner, Bornemann u. s. w.; von positiver bezw. ireniſcher Seite die von Zahn, Orelli, Cremer, Fricke, Bauernfeind, neueſtens Frank in der N. K.Z. 1893, I. Die Erklärung der Eiſenacher Konferenz ſ. in den Kirchenzeitungen.

156. Harnacks Antwort gegen Cremer S. 18.

157. Vgl. auch die Aufſätze in der Lutharbtſchen allg. luth. K.Z. 1892 Nov. u. Dez. und Orelli a. a. O. S. 13.

158. Mein Lehrſyſtem § 70.

159. Kinzler, das Schriftzeugnis von Jeſus, dem Sohn Gottes, 1893. Vergl. auch die ergreifenden Schlußworte von Beck, ſ. Ethik III S. 205: „an den Erlöſer halten Sie Sich perſönlich, lernen Sie Ihn immer mehr kennen in Seiner Originalgeſtalt. Gehen Sie Ihm nach, wie er iſt und wie er handelt und ſpricht im Bild derer, die Seine Augen- und Ohrenzeugen waren. Er hat gelebt; ein ſolches Bild kann kein Menſchenpinſel malen; niemand kam auf ein ſolches Bild".

160. Mein Vortrag: der Herzpunkt in der Verteidigung des Chriſtentums, 1892.

161. Häring, a. a. O. S. 30.

162. Beck, Glaubenslehre II S. 143, Ethik III S. 38 ff.

163. Römheld, Theologia sacrosancta, Gotha 1888 und 89. Vergl. meine Recenſion in Lutharbts Litteraturblatt 1890 Nr. 9 und 10.

164. Dorner, a. a. O. II S. 672 ff. 687.

165. Ritſchl, Rechtf. III[1] S. 527; vergl. auch 3. Aufl. S. 560 ff.

166. Vergl. die Aufſätze von Graue in der prot. K.Z. 1890 Nr. 12 und 13, wo dies ganz offen ausgeſprochen iſt.

167. Herrmann, Verkehr, 2. Aufl., S. 222 ff. Wir geben H. unbedingt zu, daß der „Herzensumgang mit Jeſu" bei Luther nicht entfernt die Rolle ſpielt, wie in gewiſſen Arten des Pietismus, beſonders im Herrnhutismus. Selbſt Stellen, wie in dem Brief an Spenlein, De Wette I S. 17, enthalten denn doch eine andere Art von Geſpräch mit Jeſu, als bekannte Äußerungen Zinzendorfs. Auch die ziemlich häufigen Stellen, wo L. das Verhältnis des einzelnen Gläubigen zu Chriſto als das von Bräutigam und Braut darſtellt (außer den von Herrm. S. 233 angeführten erinnere ich noch an die bekannte Stelle der „Freiheit eines Chriſten", Erl. Ausg. 27, 182 f., ferner an 13, 37; 18, 248; 20, 260), deuten es nur mehr an und laſſen es zu, an ſolchen „Verkehr"

zu denken. Aber mit all dem ist die Hauptsache absolut nicht erwiesen, nämlich daß das Verhältnis zu Christo bei Luther ein wesentlich sittliches oder gar (in dem beschriebenen Sinn) gesetzliches sei, daß also überhaupt bei Luther das persönliche unmittelbare Verhältnis zum erhöhten Herrn fehle. Man denke doch an Lieder Luthers, wie „vom Himmel hoch" und an alle die köstlichen Äußerungen Luthers über das Beten, dessen Adresse für ihn allerdings gewöhnlich „Gott im Namen Jesu" ist. Wie man aber mit alledem die Nächstenliebe als das Ein und Alles der Christusliebe bei Luther erklären kann, dafür fehlt uns jedes Verständnis. Man beachte doch die freilich für den Ritschlianismus überhaupt vernichtende Scheidung derselben von dem inneren Glaubensleben in „de libertate christ."

168. Meine Apologetik bei Zöckler III³ S. 279 f.

169. Es sei nur erinnert an P. Gerhards: „o Haupt voll Blut und Wunden", das doch keine bloße unselbständige Nachbildung von Bernhards von Clairveaux salve caput ist; ferner an Gerhards „o Jesu Christ, mein schönstes Licht"; „ich steh an deiner Krippe hier" u. s. w.; ferner an des ebenso streng lutherischen Nikolai „wie schön leuchtet der Morgenstern"; an Joh. Herrmanns „o Jesu, Jesu, Gottessohn". Wie viele könnte man noch nennen! Aber auch Mystiker, wie Tersteegen, finden ja Gnade bei Ritschl. Ist ihr Zentrum, der Liebesumgang mit Christo, ungesund?

170. Herrmann, warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? S. 12 f.

171. Pfleiderer, a. a. O. Dogm. § 52 und 55.

172. Lagarde, deutsche Schriften S. 301.

173. Kähler, a. a. O. S. 21.

174. Ebendas. S. 50. 331.

175. Frank, System der Wahrheit II² S. 195 f., vergl. 186.

176. Lipsius, a. a. O. S. 67 f.

177. Harnack gegen Cremer a. a. O. S. 20 ff.

178. Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum, 2. Aufl., 1893.

179. Lobstein, in Gottschicks Zeitschr. a. O. S. 362 ff., vergl. hiegegen meinen Aufsatz in der N. K.Z. 1893, I.

180. Herrmann, warum bedarf unser Glaube u. s. w. S. 28 ff.

181. Herrmann in Gottschicks Zeitschr. 1892, III.

182. Vergl. die treffenden Bemerkungen von Grau, Beweis des Glaubens, 1893, I S. 16, gegen Harnacks Vermissen der „Persönlichkeit Jesu" im Apostolikum.

183. Strauß, der alte und neue Glaube. Ges. Schr. VI, S. 52.

184. Ganz so wie ich urteilt z. B. Grau in Beweis des Glaubens 1893 I.

185. Der Vorschlag ist besonders seine Äußerung über den bekannten Erlaß des preuß. Oberkirchenrats in Sachen des Apostolikums in seinen „Zeitschriftenvergl. Blättern". Jan. 1893, zu vergleichen.

186. Brückner des apostol. Glaubensbetenntnis, 1892, S. 36

187. Adelis zur Symbolfrage. S. 47 f.

188. Luther. Erl. Ausg.[1] 11, 202.

189. Kirsius. a. a. O. S. 559.

190. Biedermann. a. a. O. § 832 und 833.

191. Pfleiderer. a. a. O. § 218.

192. Kirsius. a. a. O. S. 580 f.

193. Luther. Erl. Ausg.[1] 12, 172.

194. S. in Ritschls Rechtf. besonders III[1] S. 73. 99. 469. 496. 535. 587. III[2] S. 88. 104 ff. 182. 503 ff. 505 ff. 511 ff. Speziell betreffend den Tod Christi III[2] S. 477. 488. 502 ff., den Zorn Gottes vergl. S. 282, III[2] 505 f. Weiteres in meinem Aufsatz über den Zorn Gottes in PRE[2] XVII. Betreffend die Straffstellvertretung vergl. Ritschl a. O. S. 412. 501 (3. Aufl. 445 ff. 533 ff.). Aus dem „Unterricht" vergl. § 37 f. 41 ff.

195. Kirsius. Ritschls Theologie S. 20.

196. Die Gleichsetzung des Gnadenbewußtseins mit dem Vorsehungsbewußtsein ist altrationalistisch, vergl. Wegscheider, inst. theol. dogm. § 158. omnis de gratia divina tractatio rectius ad doctrinam de providentia dei singulari et concursu refertur. Dagegen nach Ritschl, Pietismus I S. 86, hat Joh. Gerhard die direkte Verkehrung der evangel. Lehre dadurch herbeigeführt, daß er den Glauben an Gottes Vorsehung, die spezifische Probe unserer Versöhnung für eine Überzeugung natürlicher Herkunft erklärt hat.

197. Herrmann, Verkehr, 2. Aufl., S. 102 ff.

198. Vergl. z. B. Luther, Erl. Ausg. 12, 204: „glauben heißt für wahr halten — alle Artikel des Glaubens"; vergl. auch die obige Anmerkung Nr. 121.

199. Herrmann, a. O. S. 103 Anm.

200. Kaftans bedeutendste hieher gehörige Äußerungen s. in „Wesen d. chr. R." 2. Aufl., 2. Abschn., Kap. 2 S. 279 ff. 302 f. 306 317. 357, „Wahrheit d. chr. Religion" S. 514 ff. 537. 547. 553 ff. 565 f

201. Menken, Homilien über Hebr. 9 und 10, s. ges. Werk Band III, besonders S. 295 f. 324 f. 334. 338. 356.

202. Nitzsch, System der christl. Lehre, 6. Aufl., 1851.

203. Zu Hofmanns besonders im Schriftbeweis II, 1 S. 186 ff. b in den „Schutzschriften" vorgetragenen Versöhnungslehre ist auch : neuerdings herausgegebene „Briefwechsel von Delitzsch und Hofmann", die Volck in der Neuen K.Z. 1891, X, zu vergleichen. Auch die ge eigene Darstellung Hofmanns in seiner „theol. Ethik" S. 61 ist zu chten.

204. Geß, Christi Person und Werk, 2. Aufl., III S. 73.

205. Frank, System der Wahrheit II² § 35, vergl. bes. S. 172. . 186 f.

206. Kähler, a. a. O. Dogmatik § 49.

207. Delitzsch, Apologetik S. 154.

208. Philippi, gegenüber Hofmann S. 56; vgl. PRE², XI 598. Vergl. auch die Art, wie Ritschl III¹ S. 417 über Philippis nntnis sich äußert.

209. Thomasius, Christi Person und Werk, 3. Aufl., II § 55 ff.

210. Dorner, Glaubenslehre II § 120 ff.

211. Schöberlein, Geheimnisse des Glaubens (auf dieses wahr- köstliche, leider größtenteils ignorierte Buch möchten wir besonders nerksam machen), Abhandlung IV, die Versöhnung.

212. Beck, Lehrwiss., 2. Aufl., S. 499 ff., Glaubenslehre § 24.

213. Mein christl. Lehrsystem § 88 f.

214. Über Becks Rechtfertigungslehre und seine Gegner vergl. ien Artikel in PRE² XVII. Von gegnerischer Seite ist zu den dort nnten Streitschriften neuerdings noch hinzugekommen: Gestrin, tfertigungslehre der Professoren Beck, Myrberg u. s. w., 1891, gegen n Myrberg, die bibl. Theologie u. s. w., 1892.

215. Kähler, Wissenschaft u. s. w. S. 21.

216. Frank, System der Wahrheit II² S. 412.

217. Delitzsch im Anhang zu Johanssen, die h. Schr. S. 239.

218. Pfleiderer, a. a. O. § 78 Dogm.

219. Lipsius, Dogm. § 195.

220. Ritschl, Rechtf. II¹, 3 ff. 13 ff.

221. Haupt, Bedeutung der h. Schr. u. s. w. S. 16.

222. Ritschl, Rechtf. II¹ S. 18.

223. Rothe, zur Dogmatik S. 18.

224. Lipsius, Dogmatik § 185.

225. Gottschick, die Kirchlichkeit u. s. w. Dazu meine Rezen- in Luthardts Litteraturblatt 1891 Nr. 12 und 13.

226. Dasjenige Organ dieser Richtung, das am meisten die Ab- jungen der modernen Positiven vom alten Lehrtypus notiert, ist die

in Kropp erscheinende „Neue lutherische Kirchenzeitung". In 1892 Nr. 11 sind unter dem Titel „was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evangel. Theologie über die h. Schrift und deren Inspiration?" die Ansichten von Luthardt, Frank, Th. Zahn, Diekhoff, Kübel, Zöckler, Grau, Cremer, Volck besprochen. Eigentümlich ist, daß in dieser streng lutherischen Zeitschrift ein entschiedener Reformierter, A. Zahn, ein Hauptmitarbeiter ist.

227. Lipsius, a. a. O. S. 192.

228. Gottschick, a. a. O. S. 235 ff.

229. Siehe meinen Aufsatz über die Bedeutung der Autorität u. s. w. in der N. KZ. 1893, I. Vergl. auch meinen Aufsatz „Zur Inspirationsfrage" in Lemmes Jahrb. f. d. Theol. 1893, I und II.

230. Schultz, H., die evangel. Theologie in ihrem Verhältnis zu Wissenschaft und Frömmigkeit S. 18.

231. Lipsius, a. a. O. § 193 f. 203 f.

232. Ritschl, Rechtf. II 1. Aufl. S. 20 f., 3. Aufl. S. 21 f.

233. Kaftan, Wesen der christl. Rel. 2. Aufl. S. 457 ff.

234. Lipsius, a. a. O. S. 154.

235. Ritschl, Rechtf. II 1. Aufl. S. 313 f. 248 ff., III 415. 303 f. 316 f. Vergl. die Beleuchtung dieses Punktes in Joh. Claravallensis Schrift gegen Ritschl, S. 86 ff.

236. Gottschick, Bedeutung d. histor. krit. Schriftforschung, 1892.

237. H. Schultz, Gottheit Christi S. 419 f.

238. Geß, die Inspiration der Helden der Bibel und der Schriften der Bibel. Vergl. meinen Aufsatz in Lemmes Jahrb. f. d. Theol. 1893, I und II.

239. Geß, a. a. O. S. 424.

240. Haupt, die Bedeutung der h. Schrift u. s. w. S. 42. 45.

241. Luthardt, Compendium § 69. — Thomasius, Christi Person und Werk II S. 263 f.

242. Zöckler, zur Inspirationsfrage, Beweis des Glaubens, 1892, April.

243. Kähler, a. a. O. S. 390 ff.

244. Weiteres s. in meiner Schrift: Wesen und Bedeutung einer bibelgläubigen Theologie, 2. Aufl., 1891, und meinen Aufsätzen in der N. K.Z. 1893, I, und in Lemmes Jahrb. 1893, I und II. — Ähnlich wie ich steht Heinrich, Schriftforschung und Schriftautorität. Ein Vortrag. 1891.

245. Dorner, a. O. I 620 f. 629 ff. Auf S. 633 sind ältere Schriftsteller, die derartige Scheidungen vollzogen haben, angeführt.

246. Kahnis, luth. Dogmatik, 2. Aufl., I S. 257.

247. Frank, System der chr. Wahrheit II³ S. 421 ff.

248. Luther in den schmalk. Art. II, 2, 13. 15. Sodann in rund und Ursach" Erl. A. 24, 128 und in den „etlichen Artikeln" 1530 E. A. 31, 121 f.

249. Philippi Glaubensl. I² S. 253 ff.

250. Beck, Glaubensl. I S. 433 f. 436 f. 460. 486. 501. Ein- ung 2. Aufl. S. 232.

251. Johannsen, die h. Schrift und die negative Kritik. tsch von Claussen, mit Anhang von Delitzsch, Leipzig 1889 (ein sehr empfehlendes Buch). — Vgl. auch Volck Hermeneutik in Zöcklers bb. I³ besonders S. 164.

252. Haupt, a. a. O. S. 45 ff.

253. Schultz, H., die ev. Theologie in ihrem Verhältnis zur senschaft und Frömmigkeit S. 4.

254. Beyschlag, Neutest. Theologie I S. IV. Noch mehr positiv dem von uns im folgenden entwickelten Sinn lautet Beyschlags Wort seinem „Leben Jesu" (1885) I S. 17, wonach dem gläubigen Forscher t ahnungsvoll vorausgenommenes Ergebnis, das den Ernst und die enge seiner Untersuchung nicht beeinträchtigt, aber ihr zum Kompaß t, vor der Seele steht".

255. Von Bengel selbst ist besonders die praefatio zum Gno- t zu vergleichen. Von ältern Schriften der Bengel'schen Schule, r populärer Art gehört hieher: M. F. Roos: christliche Glaubens- nntnis und überzeugender Beweis von dem göttlichen Ursprung und ehen der Bibel, 3. Aufl., Tübingen 1774. Von den modernen Ver- rn der biblisch positiven Richtung nenne ich außer meinen in ner Apologetik, Zöcklers Handb. III³ S. 346 genannten Aufsätzen, ptsächlich die Abhandlungen des edlen, vor einem halben Jahr ver- benen F. Roos „die richtigen Grundsätze für die biblische Kritik 2, die Geschichtlichkeit des Pentateuchs u. s. w. 1883; Ritschls llung zur h. Schrift, Bew. d. Gl. 1891. Auch die ältere Schrift . Verfassers über die Inspiration 1876 ist zu vergleichen.

256. Beck, Propädeutik (Einleitung in das System), 2. Aufl., 252 ff. Vgl. meinen Artikel in PRE² XVII.

257. Beck, Glaubensl. I § 1 u. 2, besonders S. 17.

258. Ritschl, Rechtf. II¹ S. 11.

259. Kähler, a. a. O. S. 56.

260. Delitzsch, Kommentar zu Jesaja. Vers. pentat.-krit. Stu- in Luthardts Zeitschr. 1880 ff.

261. Frank, System der Wahrheit II² S. 431.

262. Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. N. K.Z. 1892.

263. Orelli, Kommentar zu Jesaja, Jeremia, Ezechiel, kleine Propheten in Strack-Zöcklers Kommentar. Derf., Theol. des A. T. (überarbeitet) in Zöcklers Handbuch. — Auch die Schrift Orellis über die messianischen Weissagungen ist zu vergleichen.

264. Riehm, A.T. Theologie und A.T. Einleitung, aus seinem Nachlaß herausgegeben.

265. Öhler, A.T. Theologie, 3. Aufl. 1891. — Zu viel gibt nach unsrer Ansicht der modernen Kritik zu z. B. Lotz, W., Geschichte und Offenbarung im Alten Testament, 2. Aufl., Leipzig 1893.

266. Siehe meine Artikel: Bibelkritik und Glauben; das N. T. und die modern A.T. Kritik. Beweis d. Gl. 1881 u. 1887.

267. Geß, Inspiration S. 369.

268. Kaftan, Wesen d. chr. R., 2. Aufl., S. 457 ff.

269. Lipsius, a. a. O. § 193.

270. Pfleiderer, a. a. O. § 77 Dogm.

271. Lipsius, a. a. O. § 62, 65 (S. 60).

272. Ebendas. S. 153.

273. Pfleiderer, a. a. O. S. 50 ff.

274. Ritschl, Rechtf. II, S. 1 ff. Unterricht § 3. 82.

275. Kahnis Dogmatik, 2. Aufl., I S. 288.

276. Philippi, Glaubensl. I² S. 241 ff.

277. Bohnert, die Inspiration der h. Schrift und ihre Bestreiter. Leipzig 1889. — Kölling, Prolegomena zu der Lehre von der Theopneustie 1890. Die Lehre von der Theopneustie, 1891.

278. Wichelhaus, Lehre d. h. Sch. u. s. w. S. 214 ff.

279. Philippi, Glaubensl. I² S. 205 ff. 222 ff.

280. Thomasius, a. a. O. II S. 272.

281. Schleiermacher, Glaubensl. § 130.

282. Rothe, zur Dogmatik, II u. III, besonders S. 239 ff.

283. Kähler, a. a. O. S. 388 ff.

284. Ritschl, Rechtf. II¹ S. 19.

285. Wichelhaus, a. a. O. S. 220 f.

286. Frank, System der Wahrheit II² § 45; siehe besonders S. 412 f. 427 ff.

287. Geß, Inspiration u. s. w.; s. besonders S. 89 f. 108. 229. 377. 424. 426. Vgl. meine Anzeige im theol. Lit.bericht 1892, S. 7 f. und meinen Aufsatz in Lemmes J.B. 1893, I u. II.

288. Dieckhoff, die Inspiration und Irrtumslosigkeit der h. r., Leipzig 1891.

289. Dorner, Glaubensl. I S. 624 ff. 663 ff.

290. Beck, Einleitung in das System, 2. Aufl., S. 201. 219 ff. Glaubenslehre I S. 486 ff. Vgl. meinen Aufsatz über Beck in ʒ² XVII.

291. Mein Lehrsystem S. 313 ff. -- Mein Aufsatz in Lemmes B. 1893, I u. II.

292. Vgl. die Anm. Nr. 155.

293. Vgl. meine Christologie u. s. w. in meinem 1873 erschie- n Lehrsystem; auch die Lehre von der Bekehrung, besonders S. 385. :effend die Notwendigkeit pädagogisch aufsteigenden Verfahrens vgl. ne Katechetik.

294. Vgl. Frank N. K.Z. 1893, I, S. 8: „behaupten, daß die he das apost. nicht brauche und es um deren willen preisgeben solle, an der wunderbaren Geburt Christi u. s. w. irre geworden sind e verlangen, daß die Kirche kindisch werde, um so den Kindern am tändnis zu dienen".

295. Pfleiderer, a. a. O. Ethik § 25 f. S. 260 f.

296. Lipsius, a. a. O. § 455 ff.

297. Biedermann, a. a. O. § 164 ff.

298. Rothes Sündenlehre s. hauptsächlich in seiner Ethik III, l ff.

299. Ritschl, Unterr., 3. Aufl., S. 25 f., Rechtf. III¹ S. 286 f., lufl., S. 310.

300. Lipsius, a. a. O. § 452.

301. Ritschl, Rechtf. III¹ S. 292. 335 ff., III³ 313 f. 360.

302. Thomasius, a. a. O. I S. 206 ff. 228.

303. Beck, Glaubenslehre I S. 450 ff.

304. Mein Lehrsystem § 41 und 42.

305. Beck, a. a. O. I S. 437.

306. Pfleiderer, a. a. O. S. 336.

307. Frank, System der chr. Gewißheit I S. 95 ff. 109 ff.

308. Ritschl, Rechtf. III¹ S. 582, 3. Aufl. 619. Unterricht § 47.

309. Herrmann, Verkehr u. s. w. S. 275 und 183.

310. Kähler, a. a. O. S. 521.

311. H. Weiß, das Wesen des persönlichen Christenstandes, Stud. :rit. 1883 und 85.

312. Ritschl, a. a. O. S. 580, 3. Aufl. S. 616.

313. Spener, theol. Bedenken, Auswahl von Hennicke, S. 28 f.

314. Beck, Ethik I S. 274 ff. Ähnlich s. mein Lehrsystem § 126.

315. Ritschl, Unterricht § 46, Rechtf. III[1] S. 467, III[3] 501.

316. Rothe, Ethik III[2] S. 171 ff.

317. Ritschl, Unterricht § 57, Rechtf. III[1] S. 244. 389 ff., III[3] 270 ff. 421 ff.

318. Näheres in meinen „christl. Bedenken", 4. Aufl., 1892.

319. Sulzes Hauptwerk ist „die evangel. Gemeinde" in Zimmers Handbibliothek. Vergl. auch die Verhandlungen des evangelisch-sozialen Kongresses vom 28. und 29. Mai 1890.

320. Zezschwitz, Homiletik in Zöcklers Handb. IV[3] S. 160.

321. Kaftan, Wesen u. s. w., 2. Aufl., S. 465 ff.

322. Ritschl, Unterricht § 61.

323. Thomasius, a. a. O. II § 80.

324. Frank, System der Wahrheit II[2] § 43.

325. Mein Lehrsystem § 152 ff.

326. Beck, Ethik II S. 321 ff.

327. Luthardt, Ethik bei Zöckler III[3] S. 553.

328. Thiersch, der christl. Staat, S. 2.

329. Ch. Schmid, Sittenlehre, herausgeg. von Heller, S. 791. Vergl. mein Programm über die älteren württemb. Ethiker, 1889.

330. Wuttke, Sittenlehre II S. 458 ff.

331. Stöcker, Christlich-sozial, 1885.

332. Dorner, christl. Sittenlehre S. 531 ff.

333. Wörner, Grundwahrheiten des biblischen Christentums, 2. Aufl., S. XI.

334. Beck, Ethik § 15 Zus., II S. 378. Vergl. auch die von Lindenmeyer besonders herausgegebene Schrift: Kirche und Staat, 1870.

335. Luther, Erl. Ausg. 22, S. 69: „Sieh zu und gib die Welt zuvor voll rechter Christen, ehe du sie christlich und evangelisch regierest; das wirst du aber nimmermehr thun; denn die Welt und die Menge ist und bleibt Unchristen, ob sie gleich alle getauft und Christen heißen. Darum leidet sich's in der Welt nicht, daß ein christlich Regiment gemein werde über alle Welt, ja noch über ein Land oder große Menge, denn der Bösen sind immer viel mehr denn der Frommen". S. 68: „zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind".

336. Dorner, Artikel Ethik in PRE[2] IV S. 352 ff. Auch in seiner „christl. Sittenlehre" § 2 ff. wird der Unterschied nicht scharf erkannt.

337. Vilmar, christl. Moral I S. 13.

338. Frank, System der christl. Sittlichkeit § 2 und 3.

339. H. Weiß, Einleitung in die christl. Ethik S. 3.

340. Pfleiderer, a. a. O. S. 369.

341. Ritschl, die Geschichte des Pietismus, 1880 ff. Außerdem mt er auch sonst, besonders in „Rechtfertigung und Versöhnung" auf den Pietismus zu reden. — Die wörtlich citierten Aussprüche en Pietismus I S. 191 ff. 266. 339. 596. — Sein Urteil über Bengel ietismus III S. 62 ff., Rechtfertigung, 2. Aufl., I S. 606 ff. — Sehr reich und für unsern Satz, daß die Bruderliebe das hauptsächlichste cificum des Pietismus ist, bestätigend sind die Äußerungen von ener, die Sachsse in seiner Schrift „Ursprung und Wesen des Pietis=s" S. 40 ff. anführt.

342. Rothe, Ethik III² S. 511 ff.

343. Die Hauptstelle bei Kähler möchte S. 590 f. zu suchen , wo er zwar von der Bruderliebe und ihrer „wechselseitigen Er=ung" u. s. f. redet, aber vom Verhältnis der ecclesia und ecclesiola . w. schweigt. Sodann auf S. 629 redet er gegen das „Bestreben, der kirchlichen Genossenschaft irgendwie eine sündenfreie Gemeinschaft ausgereiften Gläubigen zur Darstellung zu bringen".

344. Vergl. mein Programm über „einige Darstellungen der stl. Sittenlehre", 1889, S. 20.

345. Hofmann, theol. Ethik S. 126 ff.

346. Luthardt, Ethik in Zöcklers Handbuch III³ S. 496. 521. 542 ff.

347. Zezschwitz, a. a. O. S. 161.

348. Beck, Ethik § 14, 4; II S. 261 ff.

349. Vergl. meine Apologetik in Zöcklers Handbuch, 3. Aufl., S. 254 f. und 261 (Litterat.Verzeichn.; dazu ist Ziegler, Geschichte Ethik zu fügen).

350. Vergl. meinen Aufsatz „zur ethischen Lehre vom Kosmos" w. in N. k. Z. 1890.

351. Kaftan, Wesen u. s. w., 2. Aufl., S. 262.

352. Derf., Wahrheit S. 64.

353. Ritschl, Rechtf. III¹ S. 541, III³ 579.

354. Derf., Geschichte des Pietismus I S. 41.

355. Derf., Rechtf. III¹ S. 591 ff., III³ 627 ff.; Unterricht § 48 50; Pietismus I S. 41. Zu der Deutung, die Ritschl seiner Lieb=sstelle august. 27, 49. 50 gibt, um zu beweisen, daß seine Ansicht der perfectio echt lutherisch sei — merkwürdig auch, daß Ritschl seine Schüler besonders gern das Luthertum ihrer Ansichten aus

Melanchthon'schen Stellen beweisen! — vergl. Kähler, theol. Litt.-Zeitung 1878 S. 296.

356. Herrmann, Verkehr, 2. Aufl., S. 213 f. 209.

357. Rothe, Ethik V² S. 201.

358. Luthardt, Ethik in Zöcklers Handbuch III³ S. 559.

359. Luthardt, ebendas. S. 523. 529 f.

360. Kähler, a. O. S. 105. 433. 557 ff.

361. Culmann, christl. Ethik, 3. Aufl., S. 16. 203. 210. 370 ff. 388 f. 460 ff.

362. Vergl. die interessante Auseinandersetzung des Herausgebers, des Sohnes Culmanns, 3. Aufl., S. 8, mit Beck.

363. Von Beck ist ist in seiner Ethik am meisten zu vergleichen § 10 und 11 die christl. Lebensentwicklung, § 15 Gemeinde, Kirche und Staat, § 17 ff. Askese.

364. Ritschl, Rechtf. III³ S. 23 und 623.

365. Die Verpflichtungsformel in Württemberg lautet: „Sie verpflichten Sich, bei Ihren Vorträgen und im Religionsunterricht Sich an die h. Schrift zu halten und Sich keine Abweichungen von dem evangelischen Lehrbegriff, so wie derselbe vorzüglich in der Augsburger Konfession enthalten ist, zu erlauben". Für verunglückt halten wir hiebei den Ausdruck „sich an die Schrift halten". Statt dessen wünschen wir (s. unsern Text) bestimmte Verpflichtung, aus und nach der h. Schrift zu lehren. Sodann geht uns „keine Abweichung" zu weit, wir sagen dafür (direkte) „Antastung". Und endlich statt „evangel. Lehrbegriff", von dem niemand weiß, was er sein soll, setzen wir „Bekenntnis" und nennen außer augustana auch das apostolische. Endlich nehmen wir die Verpflichtung der allgemeinen Sorge für Treue gegenüber der Kirche und ihrem Bekenntnis in die Formel herein.

366. Luther, Erl. Ausg. 21, 350 ff.

367. Vergl. meinen Vortrag im Beweis des Glaubens, 1891, und meine Ansprache an die Studierenden des Stifts im evangel. Kirchenblatt von Württemberg, 1892. Auch Lemme, Grundlage, Ziel u. Eigentümlichkeit des theol. Studiums, 1891.

368. Zu der allgemeinen Frage über „das Verhältnis der neuen Theologie und der pastoralen Praxis" vergl. Kleinert in „Halte, was du hast" XIV (1891) S. 1 ff. Kleinert verlangt Verständigung über diejenigen Realitäten des bisherigen kirchlichen Glaubensbesitzes, die man keinenfalls aufgeben könne. Wenn er hiezu mit Recht die metaphysische Gottessohnschaft Christi und Ähnliches rechnet, so wird die moderne liberale Theologie eben nie hierauf eingehen.

APR 30 1993
MAY 31 1993

3 2044 020 682 167

KUEBEL, Robert
Ueber den Unterschied,
...

629
K95ue
1893